AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Director: MANUEL GAMIO

Jefe de Redacción: JUAN COMAS

VOL. VII | MEXICO D. F., JULIO, 1947 | NUM. 3

SUMARIO

Editorial: El Indio y el Negro en América 191

Notes on Social and Economic Conditions among the Creek Indians of Alabama in 1941, by *Frank G. Speck* 195

Potencialidad del Indio, por *Walter M. Montaño* 199

Discriminación y Negación del Indio, por *J. de la Fuente* 211

El Pensamiento Arcaico-Mítico del Campesino Peruano y la Arqueología. Ensayo de Interpretación, por *Maxime H. Kuczynski Godard* 217

Paidometría Indígena, por *Luis A. Léon* 249

Índios do Brasil, VIII, por *A. A. Botelho de Magalhães* 261

Notas Bibliográficas 269

MADERAS DE ALBERTO BELTRAN

El Instituto Indigenista Interamericano no es responsable por el contenido de los artículos firmados.

Los artículos que aparecen en AMERICA INDIGENA pueden ser reproducidos, siempre que se indique su procedencia, enviando al Instituto dos ejemplares de la publicación que los utilice.

The Inter-American Indian Institute is not responsible for statements presented in signed articles.

Articles appearing in AMERICA INDIGENA may be reproduced if the original sources in indicated; two copies of the publications in which they are reprinted should be sent to Institute.

COLABORADORES

FRANK G. SPECK, norteamericano. Doctor en Filosofía. Profesor de Antropología en la Universidad de Pennsylvania, Philadelphia. Ha realizado amplias investigaciones etnográficas entre los grupos aborígenes de Oklahoma, Louisiana, North Carolina, Canadá y Península de Labrador. Autor de interesantes trabajos de su especialidad.

WALTER M. MONTAÑO, boliviano. Doctor en Medicina. Escritor y conferencista ampliamente conocido en los países americanos. Estadista y Sociólogo; defensor entusiasta de los derechos del Indígena y autor de numerosos trabajos de su especialidad.

JULIO DE LA FUENTE, mexicano. Véase *América Indígena*, Vol. VII, Nº 1, enero, 1947, p. 2.

MAXIME H. KUCZYNSKI GODARD. Doctor en Filosofía y Ciencias Médicas. Ex-Catedrático de Patología en las Universidades de Berlín, Omsk y Lima. Supervisor General de Sanidad del Oriente Peruano y Asesor Técnico para Encuestas Médico-Sociales del Ministerio de Salud Pública del Perú. Autor de interesantes trabajos socio-sanitarios.

LUIS A. LEÓN, ecuatoriano. Doctor en Medicina. Ha realizado investigaciones entre los Indígenas de Otavalo. Médico de los Hogares de Menores del Ministerio de Previsión Social. Autor, entre otras obras, de *La Herencia y el Porvenir del Mestizaje, El Mal del Pinto en el Ecuador, Morbilidad y Mortalidad de los Escolares en el Ecuador.*

A. A. BOTELHO DE MAGALHAES, brasileño. Véase *América Indígena*, Vol. VII, Nº 1, enero, 1947, p. 2.

EDITORIAL

EI INDIO Y EL NEGRO EN AMERICA

Indios y Negros comulgaron en dura servidumbre, miserias y dolores, durante los sombríos años de la Colonia y todavía hoy son análogas las barreras que, obstaculizando su liberación íntegra, los mantienen en los más bajos peldaños de la escala social. Indios y Negros han mezclado profusamente su sangre; las características culturales y el idioma de aquéllos fueron absorbidos por éstos que a su vez han influenciado más o menos en los grupos autóctonos. Es por eso que nos interesa el problema del Negro tanto como el del Indio; las soluciones de ambos tienen que estar aparejadas, pues no se concibe que mientras se logre el bienestar de los hoy desvalidos aborígenes, continúen viviendo una existencia inferior millones de Mulatos y Negros.

Para que pueda tener éxito una campaña que redima a cualquier grupo cuyo desarrollo es anormal, se hace previamente necesario conocer su estructura y funcionamiento sociales, incluyendo antecedentes, desarrollo biológico, características de vida material e intelectual, necesidades, aspiraciones, etc. para después poder elaborar y aplicar, con conocimiento de causa, los medios constructivos con los que debe resolverse de manera práctica el problema. Esta labor se ha estado efectuando desde hace tiempo respecto a elementos indígenas, alternándose éxitos y fracasos, pero, en cuanto a los Negros, apenas si en algunos países se ha abordado tal cuestión.

Hemos aludido al "problema negro", pero en realidad hay varios problemas negros en América, lo cual se debe a las diferencias que presentan en su estructura y funcionamiento los diversos grupos que de esa filiación hay en el Continente, así como las relativas a composición demográfica, medio bio-geográfico y tipo de organización política de los países en los que respectivamente habitan. En consecuencia, los medios de investigación tienen que variar, así como los tratamientos constructivos que se apliquen para mejorar sus condiciones biológicas y económico-culturales. Tampoco sería factible considerar al mismo tiempo a todos los grupos de Negros y Mulatos existentes en América; en vista de esto, habrá que seleccionar entre ellos uno que en cierto modo sea representativo, haciéndolo objeto de una investigación integral e intensiva, en la que colaboren técnicos y especialistas de los países del Continente, lo cual por supuesto no connota que se interrumpan o abandonen trabajos análogos que ya se estén haciendo en campo más circunscrito.

En nuestra modesta opinión el lugar ideal para desarrollar un proyecto de tanta trascendencia continental, es la República de Haití,

EDITORIAL

THE INDIAN AND THE NEGRO IN AMERICA

Indians and Negroes shared the life of hard servitude, misery and pain during the dark years of the Colony, and even today the barriers that keep them from complete liberation and hold them in the lower rungs of the social strata are similar. Indians and Negroes have intermingled their blood profusely and the latter has absorbed the cultural characteristics and the language of the Indians, not without more or less asserting their influence on the autochtonous groups. That is why we are interested in the Negro as much as in the Indian problem; both solutions must be interrelated since it is not conceivable that while better conditions are won for the now downtrodden aboriginal, the millions of Mulattoes and Negroes shall continue to lead an inferior existence.

It is necessary, for the success of any campaign to redeem any group, whose development has been abnormal, to understand first its social structure and actual social behavior. Such knowledge should include traditions, biological development, characteristics of material and intellectual life, necessities, aspirations, etc; not until then it is possible to elaborate and plan with a sense of reality the constructive means applicable to a practical solution of the problem.

Such projects have been in progress for some time with Indian groups with alternate success and failure. For the Negro scarcely anything has been done, except in some countries where they have merely begun to discuss this question.

We have referred to the "Negro Problem" but in reality several Negro problems exist in America which are due to the differences in structure and way of life that diverse groups of this ancestry which inhabit this continent present; as well as those relating to demographic composition, bio-geographic environment and type of political organization in the countries which they respectively inhabit. Consequently, the means employed in investigation must necessarily vary, also the constructive methods when applied to the betterment of biologic and economic-social conditions which exist. Neither would it be feasible to take into consideration at the same time all the Negro and Mulatto groups existent in America; therefore some group must be carefully selected as representative of the rest to be made the object of a thorough and intensive investigation carried out with the collaboration of technicians and specialists of the nations of the continent. It goes without saying that this work shall not interfere with or interrupt analogous efforts already under way in more restricted fields.

pues su población comprende una gran mayoría de Negros y corta minoría de Mulatos, cuyos antecesores han vivido allí durante cerca de siglo y medio, constituyendo una nación independiente y por ello les afectaron menos las fuertes influencias, tanto benéficas como perjudiciales, de que fueron y son objeto las gentes de color en países cuyas clases directoras son blancas, según sucede en los Estados Unidos de Norte-América, en Brasil y otras naciones; sobre todo, no han sido víctimas de deprimentes y deformadores prejuicios raciales que enmascaran la personalidad y generan deplorables complejos de inferioridad. Su desarrollo, bueno o malo, se ha efectuado espontáneamente. Quizá conserven más que cualquier otro grupo negro del Continente los valores estáticos y dinámicos, ya sean eficaces o deficientes, que trajeron consigo de Africa, mezclándolos en mayor o menor proporción con los de procedencia occidental, siendo probable que ya casi no existan los correspondientes a pobladores autóctonos, pues estos habían desaparecido al terminar el primer cuarto del siglo XVI.

Naturalmente que un proyecto de este género tendría que llevarse a cabo bajo la dirección y la vigilancia del Gobierno de Haití, asesorado por sus hombres de estudio y principalmente por los que cultiven las ciencias sociales, como por ejemplo Remy Bastien, inteligente haitiano próximo a graduarse en la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México. Respecto a colaboradores en labor de tan altos vuelos, es muy probable que Cuba, Brasil, Estados Unidos, México y otros países suministrarían competentes especialistas al gobierno de Haití si éste los solicitara.

Es indudable que las conclusiones a que pueda llegarse en esta investigación inicial no sólo serían benéficas para la población haitiana, sino ayudaría mucho a poder estudiar y conocer mejor a los demás grupos Negros y Mulatos de América y a elevar autorizadamente sus condiciones de vida material e intelectual.

In our modest opinion, the ideal place to develop a project of such great continental significance, is in the Republic of Haiti, since its population contains a great majority of Negroes and a small minority of Mulattoes whose ancestors have lived there for nearly a century and a half, constituting an independent nation, less subject to the strong influences exercised either beneficial or deleterious affecting colored people formerly and at present in countries where the ruling classes are of white extraction, as is the case in the United States of America, Brazil and in other nations; above all, they have not fallen victims to depressing and deforming racial prejudices that hide personality and generate deplorable inferiority complexes. Their development, good or bad, has evolved spontaneously. They perhaps, more than any other Negro group in America, preserve the dynamic and static values, effective or deficient, that they brought with them from Africa, intermingled in greater or lesser proportion with occidental traits, besides, it is probable that influences from autochtonous inhabitants no longer exist since such individuals had practically disappeared at the end of the first quarter of the XVI Century.

Naturally, a project of this kind would have to be carried out under the direction and supervision of the Haitian Government assisted by its men of letters and especially by those versed in the social sciences, as for instance, Remy Bastien, brilliant Haitian investigator, soon to graduate from the Escuela Nacional de Antropología e Historia of Mexico. As regards collaborators for such a far reaching undertaking, it is very probable that Cuba, Brazil, the United States, Mexico and other countries could supply competent specialists if the Government of Haiti requested their collaboration.

Undoubtedly, the conclusions that could be derived from this initial investigation would be beneficial, not only to the Haitian population, but would help a great deal in the study and the acquisition of a better understanding of the other Negro and Mulatto groups in America and thereby establish authorized bases from which to proceed to elevate their conditions of material well-being and intellectual life.

Notes on Social and Economic Conditions Among the Creek Indians of Alabama in 1941[1]

by Frank G. Speck
(United States)

Sumario

Se refiere el autor a un grupo poco conocido de los Indios Creek, situado al NO de Atmore (Alabama) y en parte cerca de Meridian (Mississippi). Se trata de unas 500 personas formando una comunidad un poco dispersa.

Es en realidad un pequeño estudio etnográfico que empieza por discutir las bases étnicas del grupo, sus derechos a la tierra en que viven y las condiciones ambientales, hasta hacer el recuerdo de viejos elementos de su cultura material hoy casi extintos; tratando con más amplitud algunos fenómenos de su situación social y las más notables características de su vida económica, que son la médula de la encuesta hecha en Enero y Febrero de 1941.

Esta comunidad india, que hoy habla exclusivamente inglés, vive del cultivo de pequeñas parcelas y de su trabajo como jornaleros de los Blancos en sus plantaciones de algodón y patatas. Sus tierras son muy fértiles, pero viven en extrema pobreza. El autor atribuye esto en gran parte a la falta de un buen jefe que, poseyendo suficiente energía y experiencia, dirija sus esfuerzos, consolide sus intereses y sentimientos y represente a la comunidad ante las autoridades estatales. Sin embargo y debido a la intervención episcopal de Atmore hay interés en el aspecto educativo y en otros de su vida social.

A little-known band of Creek Indians is located about ten miles northwest of Atmore, Alabama, near a neighborhood distinguished by the name of Poarch, Escambia Co., Alabama. Some families of the band are said to reside near Meridian, Miss. and others in Monroe County, Alabama, where I was told some were of Biloxi descent. Their dispersion has been caused by lack of employment in the home district. This group of Creeks was visited for the purpose of ascertaining something of their social and economic background, and of their present social status, together with an idea of the state of education prevailing in their districts. The band comprises something over 500 souls living in a scattered community. It lies in the environments of an agricultural and pastoral white community located in the Coastal Plain of the Gulf of Mexico some sixty miles northwest of Pensacola, Florida.

It is impossible at the present time to ascertain the early ethnic

[1] During January and February, 1941, while en route to Louisiana to make a reconnaissance of the Houma Indian people for the Office of Indian Affairs, I took occasion to devote several days to a visit to the settlement of Creek Indians near Atmore, Alabama. The following notes are the result of the short survey of conditions existing in the community in 1940-1 and are published with the consent of the Indian Office.

bases of the group except to validate their claim to being Creek Indians, from the Lower Creek twons of Alabama, which were granted a tract of 200 acres by General Andrew Jackson about 1815. Tradition in the band maintains that the grant was made in favor of a Creek Indian named Lynn McGee allegedly in compensation for services in the Creek War (1812-14) rendered by him and his band of friendly Creeks. The composition of the band, so far as can be learned, is then Lower Creek with accretions from the Alabama and Choctaw. At present, I was told, 220 acres still remain in the possession of the Indians. This is free land available for use and residence by the members of the band. The economic support of the band comes exclusively from farming on small tracts adjacent to their homes, and hiring out to white farmers as laborers in cotton and potato cultivation. Hunting and fishing have long been unprofitable activities. The nearest water to the residence of the band is Perdido Creek, too small for use as fishing grounds with nets. The Alabama and Tensaw rivers, some thirty miles to the west, with the surrounding swamps have been abandoned as bases of activity for the group as a domain of hunting and fishing pursuits. The practice of maize agriculture now continues the only ancient subsistence economy of the Creeks, which with their small farm locations is in harmony with a long established tradition of the people. The group barely maintains itself in extreme poverty which is difficult to account for in a zone of fair fertility unless it be that outside social forces, restricted opportunity, lack of initiative and lowering of standards have shattered the social cohesion of the people reducing them to a state ob abjection affecting the whole of their community life.

It is highly unlikely that any of the family lineages in the Creek band are of unmixed Indian ancestry, although popular estimate credits certain lines, the McGees for instance, with being "full-bloods". No contacts with other Indian groups in the Southeast are remembered to have been continued after the establishment of the land grant for the Escambia County Creeks. The band has been isolated from intercourse with its tribal congeners in Indian Territory and Oklahoma, and the Seminole of the Florida peninsula. The Choctaw of Mississippi are likewise outside their sphere of contacts.

The fact that no recognized leader possessing energy and experience exists (1941) to direct their efforts, to consolidate their feelings and interests, and to represent the community in the eyes of the people of the county and the state, is in my mind another factor responsible for the loss of prestige and the economic dissipation in which they live.

The language of the group is exclusively English. Richard McGhee, uncle of Fred Walker the individual who at the time of visiting comes nearest to functioning as a leader of the Creeks at Atmore, was the last

person who could speak the Creek language. The last recognized chief was Ellick, McGhee, father of the middle-aged generation of McGhees now living, and since his death no successor has arisen to assume formal leadership. Fred Walker (see accompanying photos), 74 years of age, was, in 1941, the nominal leader of the group. He is provisionally called "chief" through having kept the people together for many years by conducting prayer meetings. He is a licensed exalter in the Episcopal Church, said to be the first to be licensed in the Church in the United States; exalter only because he cannot read. Fred Walker is reputed to be a "full blood" Creek, apparently well liked and trusted by the people and capable of being himself exalted to a representative tribal position if encouraged and dignified by outside support and recognition. He is well thought of by the Rev. E. Van W. Edwards, Box 449, Atmore, Alabama, who within the past three years has made himself a recognized educational and religious leader in the band. Through cooperation with Fred Walker they have built a church of the Episcopal denomination, instituted school activities in the band, which were first held in the church and now extended to a chapel and to a dwelling house in the community. There are at present (1941) 74 enrolled children; 85 are waiting enrollment, while the total number in need of schooling will be 150. Means are under way to erect a consolidated Episcopal school on the Indians' tract, for which accomodations are planned for the entire child group.

The school situation is being satisfactorily settled by the Episcopal community at Atmore, aided by collaborators from Mobile and Birmingham through the efforts begun some six years ago and maintained with increasing activity and support by Reverend Edwards. Since 1937 provision has been made for 84 small children of grammar and lower high school grades. The local school board has rendered some aid, and everything is in a hopeful state for the maintenance and expansion of instruction.

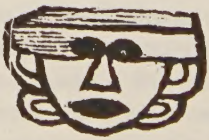
The social improvements of today have seemingly turned back the tide of disintegration of the band during the past two generations from decline to reformation in moral, social and political respects. The situation may now be described as fraught with hopeful prospects. The timely intervention of Reverend Edwards and his collaborators among both Indians and sympathetic white people, especially Dr. and Ms. R. C. Macy, in Atmore and the neighborhood has resulted in bringing the people together with a closer feeling of unity in support of a program for their own welfare in education, conduct, health and morals. Drunkenness and prostitution are gradually coming under control through corrective efforts arising within the group. The agencies previously mentioned seem effectively able to handle the situation

by a gradual method of treatment, especially in directing the future of the younger members of the group.

The Creek clan organization, formerly so strong, has been completely forgotten, therefore, reconstruction efforts may be best planned along lines of the gross community which, numbering approximately 500, would ordinarily be more unwieldy than the clan population in the town settlements of the former Creek nation. The bond of extended family kinship seems to be as strong in this band as the clan bond may have formerly been. And it could be made to serve the same purpose in community activity.

The early elements of Creek material culture and art have been obsolete for at least two generations and are now almost forgotten. Some ethonological notes on traps and hunting practices mention the fish-basket funnel trap and the wild turkey cage-pen trap with the excavated, baited-ramp entrance leading beneath one of the side palings. This native type of taking device for wild turkeys is widespread in eastern North America. The crossbow is also known as a pastime toy-weapon capable of shooting a dart about twenty feet. The cane blow-gun for shooting birds is still remembered. Foods prepared in the Indian manner are better known among women of the band. Hulled-corn soup, the "sofkee" of the Creeks in general, is locally prepared and bears the name "lazy jack". Notes on the uses of gourds mention dippers, bird houses, dishes for home-made soap, funnels and strainers for milk. Baskets, moreover, can still be made, according to informants, and it is planned by Mr. Edwards to revive the craft in connection with school work. Weaving of rugs, blankets and covers dyed with indigo is another possibility for crafts development.

Social activities of an Indian-frontier character have survived in two folk dances at least; the Cotillon to the music of a fiddle, and the Breakdown. The latter is supposedly a modernization of the old Creek Round (or Stomp?) Dance. Both are social occasions held in private homes devoid of formality and have served the purpose of preserving a certain degree of social cohesion among the Indians of the band.



Potencialidad del Indio

Por Walter M. Montaño
(Perú)

English Summary

The creative power of the American Indian, amply recorded, if we recall his great material achievements (marvellous architecture and art which evoke a sense of splendor, in buildings, cities, public systems of irrigation and roads); his conquests along social lines (collective systems, just laws, etc.); his urge for the philosophic investigation of life (examination of the truth and the formation of great religious beliefs) and his attainments in the field of abstract science (like the mathematico-astronomical knowledge of the Mayas); etc., must be explained in part, according to Dr. Montaño, as results of his peculiar biological characteristics, directly influenced by the location in which destiny had placed him.

The author elucidates, as basis for this argument, a series of extremely important geo-biological and geo-psychological reasons, referring particularly to the Andean Indian, whose physiology has peculiar characteristics which merit greater study on the part of doctors as well as anthropologists and legislators.

Later on, he speaks of tribes, some of which live on the plains and others in the forest, like the Arazaira tribe, of whom, in passing, he makes a brief ethnographic description.

The article, which is an ardent defense of the Indian, based on a book which the author has in preparation, ends referring to the material aid which the Indian of the United States has given in times of peace and to the advances the White Man has made in Latin America, achieved only with the disinterested collaboration of his racial brother: the Indian.

Kenneth Grubb anota que la naturaleza privilegió con un gran destino a los pueblos indígenas del Nuevo Mundo. Desde México hasta el Cabo de Hornos los Indios se adueñan de todas las condiciones climáticas y sobreviven a todos los rigores de la naturaleza. En las más elevadas mesetas de los Andes se levantan chozas indígenas, sin que la vida a 16.000 pies de altura les afecte en lo más mínimo. En las cuencas del Amazonas y del Orinoco, en el mismo corazón de los más espesos bosques tropicales, las tribus salvajes han establecido sus moradas. Estos son los pueblos que produjeron la gran civilización de la primitiva historia del Nuevo Mundo.

El concepto y la política latino-americana en lo que respecta al Indio se hallan en proceso de estudio y han de efectuarse cambios muy significativos. Los gobiernos del pasado que vieron en el Indio apenas una raza extraña, un grupo de esclavos, unos pobres parias, olvidaron que los grandes picachos y los espesos bosques, las extensas planicies y las impenetrables hondonadas fueron ante todo la pertenencia del

[1] Fragmentos más importantes de un capítulo del libro inédito que el autor tiene en preparación, y que ha cedido amablemente a *América Indígena.*

aborigen, y que ellos, los Blancos, no hicieron sino invadir su tierra como extranjeros.

La imaginación artística, la capacidad en el trabajo colectivo, la visión interior de las perspectivas, el sentido del arte, todo yace latente en el alma india. Las razas indígenas del Nuevo Mundo han rendido una innegable contribución a los alcances históricos del Continente. El sistema colectivo de los Incas, la justicia de sus leyes de gobierno, el balance alcanzado en su organización social, las acabadas obras públicas de irrigación y de comunicaciones, y su instinto de inquirir por la verdad y la luz en su religión fueron admirables. La escultura y las producciones de los Indios, tales como las de los Mayas, pueden hacer parangón con las más altas creaciones del mundo. Los astrónomos se sorprenden del progreso alcanzado por este pueblo en la medición del tiempo mediante los movimientos observados de los cuerpos celestes. El sistema egipcio falla por una diferencia de unos doce días en la unidad del ciclo, mientras que en el de los Mayas es preciso aún en la más pequeña fracción del día. De hecho, éste representa un ajuste más aproximado a la realidad que el mismo Calendario Gregoriano.

De entre los restos que mejor testifican las cualidades creativas del Indio, los arquitectónicos son sin duda los más impresionantes. Evocan un profundo sentido de magnificencia de aquello que se ha ido y la gloria de aquello que aun vendrá. En Tiahuanaco, ese castillo de piedra de la América del Sur, hay señales indelebles de la grandeza del pueblo que dominó en una de las más altas mesetas habitadas del mundo. En Machu Picchu y otras ciudades incaicas se ve la mano del ingeniero que no encontró obstáculos para su obra aún en los más agrestes y empinados cerros. En las grandes ruinas mayas en México y América Central, insuperables por su pasado esplendor y su melancolía de hoy, se encuentran evidencias seguras y latentes de una nación que fué capaz de levantar ciudades de piedra en los trópicos, y construir calzadas de roca a través de todo un campo difícilmente penetrable por el hombre moderno.

Y para comprender mejor de donde arranca esa potencialidad del Indio antiguo y del de nuestros días, es preciso recordar que, en parte se debe a su extraordinaria contextura física, a cuyo desarrollo contribuyen la misma naturaleza del clima y las alturas en que vive; todo lo cual habrá de tenerse en cuenta cuando se piense en trasladarlos en masa de un sitio a otro, para responder a cualquier plan de colonización.

Nadie mejor que el ilustre peruano Dr. Carlos Monge ha estudiado esta fase de la vida indígena. Sus valiosas investigaciones aparecen en una conferencia dictada en la sesión académica de celebración del

Quincuagésimo Aniversario de la Universidad de Chicago, el 23 de Septiembre de 1941.

Si esto es así, si el organismo es un todo con su ambiente y si el estudio del hombre y de las poblaciones debe hacerse en función de realidades ambientales, es indudablemente imperfecto todo conocimiento que no tome en cuenta nuestra realidad biogeográfica, de altitud, que individualiza las poblaciones antropogeográficas americanas.

El altiplano, hasta hoy, no ha sido apreciado en su determinismo biológico creador y se identifica con el andino que no se rige por las leyes biológicas conocidas del hombre europeo o del costeño.

Hombre, Raza, Sociedades, están condicionados telúricamente por la atmósfera empobrecida de oxígeno. El andino tiene una personalidad bioclimática distinta que imprime huella en su fisiología, en su morfología y en su genética; en su salud y en su enfermedad; en sus actitudes espirituales; en la guerra, en la organización de sus sociedades; en su vida y en su muerte.

El Indio es un todo con el medio, es el *Hombre de los Andes*. El andino supera los coeficientes medios, de rendimiento de los hombres al nivel del mar. Tórax atlético, corazón enorme, pulmones desmesuradamente grandes, constituirían la paradoja más interesante de una atmósfera enrarecida si no fuera porque allí está precisamente el secreto de su aclimatación. A menos aire más pulmones, es la ecuación humana de organismo y ambiente.

Capacidad vital supranormal, resistencia respiratoria más considerable, gasto respiratorio muy por encima del hombre del nivel del mar, todo se auna, al lado de una más extensa superficie capilar, para subvenir el abastecimiento de oxígeno y superar las cifras medias que la fisiología del llano nos muestra; índices hematológicos elevados y personales, mayor riqueza de hemoglobina y mayor área de superficie de los hematíes, para aumentar así el aprovisionamiento del oxígeno circulante, corazón grande, corazón lento, 13% de individuos con menos de 50 pulsaciones por minuto.

Sistema nervioso vegetativo de reacciones lentas y profundas; predominio del parasimpático que hace la respiración más lenta, que frena el corazón y que tal vez interviene en el recambio; rendimiento muscular dos, tres y aún cuatro veces superior al rendimiento al nivel del mar, tales son otras características de la Climato-fisiología del andino.

Esta enumeración lleva lógicamente a una conclusión característica: el andino sólo es comparable al atleta de fondo al nivel del mar. Y en efecto Zuntz y Loevy demostraron, en 1906, que se forma nuevo tejido muscular con la vida en la altitud. Loevy afirma, en su libro

de 1937, que se trata de gente considerablemente atlética con escasísima grasa en sus tejidos. En fin, la brillante labor de Hurtado y sus colaboradores cuando, buscando el secreto de la aclimatación a nivel de los tejidos, encuentran una mayor riqueza de hemoglobina en el tejido muscular de los animales de altura, prueba también que se trata de un músculo de valor supra-normal; corroborándose así el atletismo de la raza.

Cuando después de esfuerzos moderados, el corazón no se acelera, sino que se retarda, se contradice una ley elemental del corazón; cuando, al compararse el hombre aclimatado con el recién llegado, se encuentra que éste tiene más oxígeno en su sangre y se comporta peor, se asiste a una paradoja de difícil interpretación.

Cuando un deportista bate records de velocidad en Arequipa que no alcanza jamás en Lima, se pone en duda el crédito de los cronógrafos o de los tomadores de tiempo, lo que es más fácil que pensar y verificar. El hecho es auténtico y acusa una paradoja de menor rendimiento con mayor oxigenación. La climatofisiología aclara este hecho.

Cuando algunas formas de Neurosis, en la Puna, crean, en ciertos hombres, particularmente de raza extranjera, un impulso irresistible a bajar al litoral donde todo pasa; y en fin, cuando ciertos casos de Mal de Montaña crónico, se acompañan de obsesiones gravísimas y peligrosas, ideas suicidas, etc., que se curan al descender de altitud —de todo lo cual he dado cuenta en una de las últimas sesiones de la Sociedad de Neuropsiquiatría—, creo que hay muchos puntos por investigar, fuera de la ortodoxia científica.

Cuando tales hombres disponen de un sistema nervioso vegetativo con reacciones intensísimas que no se presentan en el hombre del nivel del mar, pero que aparecen de inmediato en la ascensión, hay que pensar en el estudio y acción de los farmacos. El Dr. Crane, de Oroya, emplea dosis de belladona dobles de las del nivel del mar.

Cuando hombres que toman coca, no presentan los signos clásicos de la toxicomanía; cuando 4 ó 5 mil coqueros, ingresan anualmente al ejército y la dejan al siguiente día, sin que se acuse el impulso característico del maníaco, es honesto investigar el problema sin prejuicios, sin poner ni quitar y estar a la espera de los hechos experimentales para darles una debida interpretación.

En fin cuando hay clara sobriedad en la alimentación de pueblos con tan fuerte rendimiento físico, hecho que encuentra paralelo en la discreta alimentación de los atletas, viene al espíritu inmediatamente la necesidad del estudio científico de los alimentos autóctonos. Seguramente su riqueza en principios alimenticios y reservas de vitaminas hacen de ellos alimentos de selección.

A nadie interesó un hecho biológico de extraordinaria significación: la primera experiencia genética de la raza blanca a 4.000 metros de altitud y su cruce con las razas autóctonas.

Andaba yo pensando cuándo y dónde nació el primer Español de pura raza en los altiplanos, cuando el eminente historiador José de la Riva Agüero, me recomendó leer la crónica moralizada del Padre Calancha (1639): A principios de la fundación de la Villa Imperial de Potosí existían 100.000 Indígenas y cerca de 90.000 Españoles acometidos de la fiebre de riquezas que hizo celebérrima la villa. Ahora bien, mientras los primeros se reproducían con la rica fecundidad indiana, los últimos no llegaban a tener hijos o éstos no vivían. El nacimiento del primer hijo de Español sólo tuvo lugar 53 años después de fundada la villa.

La aclimatación se había conseguido.

Y otro tanto ocurría con los animales. Efectivamente en el Acta de la Fundación de Lima, se consigna que uno de los motivos del traslado de la Capital a la Costa es debido a que "ni en Jauja ni en sus términos, ni en ninguna parte de la sierra se puede criar puercos, ni yeguas, ni aves, por razón de las muchas pérdidas y esterilidad de la tierra y porque hemos visto por experiencia muchas yeguas que aquí han parido morir sus crianzas".

Lo que quiere decir que para que el hombre y los animales europeos se aclimataran a la vida en la altitud, fué preciso un intervalo de tiempo difícil de precisar. El soma ancestral indiano aseguró la perpetuación de la especie.

Si el mal de altura es conocido, no puede decirse lo mismo del Mal del Llano. En lo fisiológico, el andino pierde cuando baja; en lo patológico, está predispuesto particularmente a infecciones del aparato respiratorio. Treinta años de vida en el Hospital de San Bartolomé me lo han dado a conocer suficientemente. Pero, hay algo más: la tuberculización del soldado es masiva, precoz y tiene un carácter climático indiscutible. El traumatismo de la Costa sobre el capilar pulmonar crea condiciones de predisposición a la tuberculosis, como experimentalmente, en cámaras neumáticas de compresión, se ha creado la predisposición a procesos agudos broncopulmonares. Entiéndase bien, que esta tuberculización no está dentro de los coeficientes normales de esta enfermedad por la vida del cuartel, sino que es mayor.

En efecto, estadísticamente, lo demostré en 1934, por el estudio comparativo de la tuberculización en dos regimientos de la Sierra, acantonados en Arequipa de 1919 a 1930 y trasladados a Lima, hasta 1931 y 1932 cuando se incorporó el nuevo contingente. Baste decir que en uno de ellos la tuberculización aumentó su porcentaje en un

25% y en el otro el 100%. Hay un evidente factor tisiógeno climático para el andino.

Conociendo que el traumatismo climático es agente tisiogénico, las medidas a tomar se deducen fácilmente si se quiere seguir una política biológica: descenso por etapas, concentración en los cuarteles de la sierra, rotación de las tropas en Sierra y Costa. La Higiene Climática del soldado debe participar de las migraciones biológicas que aseguran la normalidad del hombre y el porvenir sanitario de las razas autóctonas.

Por lo demás, no sólo se trata de tuberculosis, sino de infecciones respiratorias agudas, dilataciones bronquiales, abscesos pulmonares inagotables de los soldados que, entre paréntesis, he visto curar con el retorno a la altitud. Este tema me llevaría a la necesidad de establecer enfermerías de convalecencia en las alturas para los procesos respiratorios: pero, no obstante su importancia médica y terapéutica, no es cosa de discurrir sobre ello en este instante. El Instituto Nacional está obligado a prestar su colaboración constructiva cuando sea solicitada.

Y el Indio, en términos generales, es el mismo, sea que lo hallemos en el Continente del Sur, en los bosques del Canadá, en las reservaciones de Norteamérica o a orillas de nuestros ríos salvajes.

Hecho para la lucha, habituado a la pesca y caza, ejercitando sus músculos día tras día, tiene una agilidad asombrosa y una capacidad inagotable para el trabajo.

Sólo en el Perú, entre los 350,000 habitantes del Oriente y los esparcidos por otras regiones selváticas, se desarrollan tribus fuertes, guerreras y emprendedoras como las arazairas, cuya longevidad y fortaleza, unidas a su espíritu de trabajo, constituyen una verdadera potencia para el país si sólo se supiera como fomentar su incorporación a la vida nacional.

Y a fin de comprender el valor de su aporte consideremos que clase de vida llevan, por ejemplo, las numerosas tribus salvajes como la de las arazairas. que habitan en la zona comprendida entre el río Araza y sus afluentes Comandante y San Lorenzo. El río Comandante se denomina así en honor del jefe de la tribu, fallecido hace poco. Ocupan además, sectores a orillas de la desembocadura del Araza en el Inambari.

Por el ambiente en que viven son muy sanos y vigorosos; hábiles nadadores, cruzan los ríos por caudalosos que sean, con una facilidad y destreza admirables; manejan certeramente el arco, por medio del cual no sólo se defienden, sino que consiguen toda su caza y pesca, usando flechas de diferentes tamaños y formas. Por lo general, la

punta de éstas es de chonta, madera negra, durísima, a la cual le dan forma de sierra, variando el grosor ya se trate de caza o de pesca. Otras tienen la punta de carrizo muy duro aprovechando la ligera concavidad del trozo empleado, para que el animal herido se desangre por el pequeño espacio que queda entre el cuerpo y la flecha. Este modelo es usado generalmente para la caza mayor. En fin, las hay con punta de otras maderas duras, huesos, dientes de animales, etc.

La parte posterior de las flechas es una especie de bejuco muy liviano, en cuyo extremo colocan plumas en espiral, para producir en la flecha un movimiento de rotación al ser disparada.

Construyen sus balsas con palo de balza, madera blanca muy liviana y resistente. Los remos son cortos, de un metro aproximadamente, y los manejan con gran destreza, remontando los ríos algunos con fuerte correntada, como el Araza, por su gradiente de más o menos 5%. Recorren largas distancias, llegando muchas veces hasta Puerto Maldonado por el Inambari y Madre de Dios. El largo de las balsas, por lo general es de doce metros.

Sus construcciones son de madera, y las hacen sobre vigas para evitar la humedad. Generalmente utilizan la chonta palmito. Usan esteras para las puertas y pisos.

Los hombres adornan la cabeza con la "paniza" de plumas de huacamayo entremezcladas con otras de variados colores. Con la corteza del "pancho" o "jaiz" se confeccionan una especie de túnica, denominada "cuzma". Las mujeres usan un trozo del mismo tejido natural, para cubrirse los senos, y una franja en torno de la cintura. Andan descalzos.

Las mujeres se adornan con collares fabricados con semillas de colores y dientes de mono u otros animales; y se tatúan, tanto hombres como mujeres.

Cocinan, colocando la vasija de barro sobre piedras, o sostenida por un palo. Las mujeres comen en grupos separados de los hombres.

Entre las familias se obsequian mutuamente la caza y pesca, reservando ante todo porciones escogidas para el jefe de la tribu.

Cultivan yuca, maíz, camotes, legumbres, plátanos de diversas clases, chirimoyas, biscohuelo (el fruto tiene el sabor de la harina lacteada), cocos, castañas, piñas, guayabas, naranjas, pacaes, etc. El plato favorito es un gusano de diez centímetros de largo por tres de diámetro que se cría en el tronco de las palmeras, por lo cual contiene grasa y en ella lo fríen.

Utilizan el fruto de la chonta pijhuayo (de cuya madera hacen sus arcos y puntas de flecha), de sabor muy parecido al níspero y cuya pulpa contiene grasa.

En cuanto a medicinas, además del ojé, empleado como depurativo y el "ayawaska", como estupefaciente, utilizan una infinidad cuyos nombres mantienen en reserva. Entre los que se han podido conocer se puede citar la savia de una de las especies de matapalo, empleada para curar la tuberculosis y en forma de linimento para golpes, contusiones, etc. Para la picadura de víboras, insectos, etc., recurren a una yerba de color verde muy obscuro, que mastican y aplican sobre la picadura, después de haber provocado una ligera efusión de la sangre contaminada. El tabaco, lo emplean como medicina, lo fuman enrrollándolo en hojas de maíz y acostumbran usarlo, además, como sortilegio.

Por la vida que llevan, alcanzan por lo general la edad de 85 años, pasando en algunas ocasiones de los 100, manteniéndose robustos y con la inteligencia clara.

Aunque polígamos, sin embargo son continentes, dependiendo del rango de la persona o de su capacidad en la lucha por la vida, el número de mujeres o concubinas. Fuera de los jefes o personas destacadas, los demás tienen solamente una mujer. Se casan por lo general a los 18 años los hombres y a los 15 las mujeres, después de estar aprobada la unión por el jefe de la tribu y los padres de los contrayentes. Se les compromete a muy tierna edad, siendo reglamentario que el hombre no pueda casarse antes de haber demostrado ser apto para sostener un hogar, motivo por el cual se puede decir que rinden un verdadero examen antes de la ceremonia, comprobando ante todo ser un buen cazador, pescador y hombre de acción. Esta costumbre constituye un verdadero acicate en los jóvenes de la tribu, para conseguir la mayor destreza posible en todas sus actividades.

Una vez aceptada la unión, se reúne la tribu, el jefe hace entrega de la muchacha, obsequiando al hombre un juego de flechas con su arco, como insignia de manutención de su hogar. La fidelidad entre los cónyuges es muy respetada.

Las fiestas duran ocho días, acompañadas de grandes comilonas, rociadas con un licor denominado "masato", a base de yuca y maíz fermentados. Bailan y cantan espectacularmente hombres y mujeres, al son de marchas guerreras.

Durante las fiestas, hay torneos de fuerza y destreza, siendo una de las más espectaculares, las del arco. Unos voluntarios se colocan de blanco a las flechas de los tiradores, debiendo esquivarlas, lo cual hacen con destreza incomparable. En caso de que uno de esos voluntarios muriera en la prueba, o fuese herido, se le considera como héroe. La distancia que separa a los tiradores de los que sirven de blanco, es, por lo general, de 25 a 30 metros.

En religión adoran a la luna. Una noche al mes, y en luna llena, la festejan con banquetes y libaciones acompañadas de bailes. Creen en la inmortalidad del alma. Al morir una persona, la entierran en la huerta de su vivienda, reservando algunos árboles frutales, cuyos frutos nadie toca, pues ellos deben servir para uso del fallecido, en su otra vida. En caso de que no fuera propietario, cada familia de la tribu le dedica una planta útil, que nadie debe tocar, y luego lo entierran en las cercanías del caserío. El jefe, con autoridad omnímoda y absoluta, es el sacerdote, brujo y médico o curandero de la tribu.

En la guerra el jefe encabeza el ataque, en el cual los Arazairas son muy valientes y muy audaces. Esta tribu tiene como principales enemigos a los "Nascos" y a los "Huatchipares", habiendo sostenido con los primeros una guerra sin cuartel, hasta quedar casi extinguida la tribu de los Arazairas. La principal arma de éstos es el arco. Disparan sus flechas con fuerza tal, que puede fácilmente atravesar una plancha de pino blanco de media pulgada de espesor, a treinta metros de distancia. La altura del hombre sirve de medida para el largo del arco. Disponen de algunas armas de fuego, las que han sido adquiridas de los Blancos a cambio de piezas de oro. Estas armas las utilizan únicamente para su defensa.

En la paz y en la guerra el Indio de todos los continentes es siempre el contribuyente más efectivo, el capital más seguro de las nacionalidades.

En tiempo de paz, en los últimos años, más de 75.000 Indios norteamericanos han trabajado en la sección indígena del *Cuerpo Civil de Conservación*, organización creada por Roosevelt cuando fué elegido Presidente de Estados Unidos en los días más críticos de la depresión y la crisis mundial. Han hecho obras prodigiosas y han aumentado el valor de las reservaciones, protegiendo y mejorando sus recursos. Un relato de sus obras ocuparía muchas páginas; aquí sólo podemos citar algunas de las que aparecen en el Informe del Departamento de Asuntos Indígenas norteamericano.

Han construído más de 11.000 millas de cercas para proteger los campos de pastoreo; han mejorado 25.000 arroyos; han construído 18.000 pozos, y casi 9.000 depósitos de agua. Además, han hecho más de 10.000 millas de caminos, 28.000 de herradura y 73.000 millas de líneas de teléfonos, todos necesarios para proteger los campos y los montes contra incendios. Estas son unas pocas de las muchas obras hechas por la sección indígena, que incluyen desde pistas de aterrizaje para aviones hasta estaciones de radio. Para luchar contra la erosión, la sección indígena ha construído 83.000 diques, 1.300 millas de te-

rraplenes, 106 millas de diques que distribuyen el agua, y han arado 9.100 millas de surcos.

Han sembrado 22.000 acres de árboles, y han mejorado 49.000 acres de montes. Colectivamente han pasado 119.000 días de trabajo combatiendo incendios en los montes, y 108.000 luchando contra enfermedades de plantas y árboles, y han tratado 577.000 acres de montes contra insectos.

Estos son ejemplos de las actividades del Cuerpo Civil de Conservación. Es evidente que estas actividades proporcionaron no sólo trabajo útil, sino también experiencia e instrucción.

Muchos de los grupos del Cuerpo Civil de Conservación dedican una tarde a la semana a estudiar los principios básicos de conservación. Así el trabajador adquiere comprensión del significado de su trabajo y de la importancia vital que el mantenimiento de los recursos naturales tiene para su raza.

En los últimos dos años, se les ha entrenado en las industrias de defensa nacional, sobre todo en labores con maderas y metales, mecánica y radio, y muchos han encontrado trabajo sin ninguna dificultad.

Es difícil determinar los beneficios tangibles e intangibles que los Indios han recibido. Aparte de la magnitud de su labor en reconstruir los recursos naturales de las reservaciones, el Cuerpo Civil de Conservación ha dado salud, vigor, dignidad y conocimientos a más de 65.000 Indios que han logrado y llevado a su pueblo una nueva actitud hacia su trabajo y su porvenir.

En América Latina (como en el caso del Perú) en la agricultura y abastecimiento de comestibles, los Blancos perecerían al faltarles el brazo del Indio. El caucho con que se fabrican las llantas que hacen rodar el lujoso automóvil, lo tuvo que extraer el salvaje de nuestras montañas. Los caminos asfaltados con sus interminables kilómetros de extensión —2.000 kilómetros en sólo el Perú— que recorre cómodamente el Blanco, los ha construído el Indio entregando su sudor a cambio de un miserable jornal. ¿Quién ha extraído el oro negro del fondo de la tierra sino ha sido mayormente el Indio?

¿A quién se debe, sino al Indio, que en el Perú el rendimiento minero haya llegado, en un sólo año, el de 1941, a 333.651.287, contra 327.876.135 en 1940?

Y es simbólico que hasta en atletismo el Indio desplaza en resistencia física al más fuerte de sus contrincantes de las ciudades, en las carreras de competencia. Tal evidencia se reafirma cuando un Indio como Francisco Kcapatinta, uno de los más legítimos descendientes de los Incas del sur del Perú, gana el primer premio en las carreras

de Marathon celebradas en Arequipa con motivo del Centenario de Ayacucho, corriendo 42 kilómetros en dos horas y 30 minutos.

No obstante ser tratados todavía como menores de edad en algunas partes como el Canadá y el Perú, por razones de protección contra el tinterillaje y la explotación de terratenientes, los Indios son reconocidos ya como fuente de progreso. El libro Azul del Canadá los consideraba orgullosamente como "*el factor de utilidad permanente en la vida del país*". De los 3.296 Esquimales y 109.294 Indios de otros grupos que tenía, más de 3.500 se alistaron en las armas y había muchos otros de quienes el Departamento no tuvo información. Tomamos por ejemplo, el caso de los Indios del distrito de Okanagan. En la tribu "Head of the Lake" (Cabecera del Lago) todos los varones solteros y robustos, entre 20 a 35 años de edad salieron en servicio activo; otras tribus de Okanagan prestaron servicio igualmente espléndido. En el caso de los "Miss-issaugas de Scugog" todos los varones de la tribu se fueron para servir a la patria a través del Atlántico, con excepción de un anciano de 65 años de edad.

Si la fuerza física de los Indios es extraordinaria, la resistencia de sus mujeres no lo es menos en relación con su sexo. Ya Bernabé Cobo, en la *Historia del Nuevo Mundo*, (1653, Sevilla 1893, t. IV, lib. XIV, cap. VII), citado también por Carlos A. Romero en *Tincunakuspa* (Inca, vol. I, nº 1, pág. 83), traía la referencia de como las mujeres indias no permitían que ni aun el alumbramiento les impidiera trabajar: "Y entre esta gente eran tan sujetas las mujeres y tan hechas al servicio de sus maridos y a seguir su voluntad, que aunque fuesen muchas, no había diferencia ni osaban más de lo que se les mandaba; y no sólo servían los oficios caseros, sino también en el campo, en la labranza, sementeras y beneficios de sus chácaras o heredades, en edificar sus casas y llevar cargas, cuando sus maridos caminaban, en paz y en guerra; y no pocas veces acontecía, que, yendo cargadas, les venían los dolores del parto en el camino, y en pariendo llegábanse a donde había agua y lavaban a la criatura y a sí mismas, y echándosela encima de la carga que llevaban, tornaban a caminar como antes que pariesen. Finalmente, en nada ponían los maridos las manos, en que no les ayudasen sus mujeres, costumbre que aun hoy día se halla en uso entre la gente indígena y que prueba la formidable resistencia de las mujeres indias".

Aparte de esto, en las guerrillas y levantamientos por la Independencia americana, al lado de los heroicos rebeldes Indígenas quechuas o aymaras que aun quedaron para luchar de mil maneras y abatir la tiranía de los realistas, dignas son del más reverente y patriótico recuerdo aquellas nobles y heroicas Indias que rindieron su

vida en aras de la libertad y son precursoras, también, de la Independencia Americana.

Cuando así se dan casos de supremo valor y de extraordinario sacrificio en que hasta las mujeres se enardecen para defender su libertad y juegan papel de heroínas, y para una Juana de Arco hay una Juana Azurduy o una María Bellido, puede decirse que hay elemento y reservas de gran valor con que nuestra nacionalidad puede contar para su reconstrucción.

La cuestión indigenista que empieza a cobrar fuerzas hoy, parece tener visos de acción para mañana. Los Congresos y las Asambleas de carácter privado que fueron ayer calificados de complots revolucionarios, y los sinceros indigenistas condenados otrora como agitadores y perturbadores del orden social, ven hoy que los gobiernos de América se dan cuenta de que este es un punto capital, *sine qua non* de la nacionalidad, y que no se puede hacer obra de reconstrucción sin abordar el palpitante tema del aborigen. Los desterrados de ayer como soliviantadores son enviados hoy por los Gobiernos o invitados como hombres de mérito por instituciones representativas que les encargan expresarse, hablar, escribir y discutir sobre problemas indígenas.

El Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro, a cuyo éxito contribuyera tanto el gran mexicano Moisés Sáenz, fué de hecho la coronación de esfuerzos particulares y el altar donde, de rodillas, los gobiernos de América pidieron perdón oficial no sólo por el ostracismo que sufrieron los indigenistas, que es lo menos, sino y sobre todo por la dejadez con que por tantos siglos han mirado el problema indígena, que es lo más.

Signo de esperanza fué aquel Congreso, asamblea deliberativa de toda América y punto de partida para la afirmación democrática de todo el Continente.

Discriminación y Negación del Indio

Por J. de la Fuente
(México)

English Summary

With some exceptions applicable to ethnic groups unwilling to accept any changes in their status as aboriginals, the author insists on the validity of the ideas expressed in a former article (Definición, Pase y Desaparición del Indio en Mexico. See América Indígena, Vol. VII, N 1, p. 63-69) concerning the importance in differentiation of terms between the theoretical treatment of the Indian and practical application of the same. In agreement with the former statement, we discount the common idea that the treatment of the Indian as such, the existence and use of institutions which are explicitly dedicated to the Indian, and the consequent display of special treatment toward him, constitute forms of "discriminations" against the Indian. This thesis of discrimination, although without foundation, is dangerous, inasmuch as it facilitates the maintenance of liberal igualitarian concepts, barring not only special attention but greater attention to the forgotten native. Its only value, perhaps, consists in pointing out in exaggerated form, the inconvenience of too definitely separating formal action toward the complete aboriginal and his more assimilated brother. Emphasizing the former statement by objective study, the need to employ the "functional" criteria proposed is made even more apparent. As fundamental themes, the author suggests the fusion of a policy and treatment which shall respect and conciliate the personality of the native with the personality of the man and citizen in formation; that is, of the Indian in the process of assimilation who is not thought of as such, but who functionally so must be considered.

En anterior trabajo,[1] se presentaron diversos datos sobre el proceso por el cual un indígena deja de serlo en México, en virtud de una combinación de factores, entre ellos, el criterio esencialmente cultural que se emplea en la definición del indio, el énfasis en distinciones como las de localidad, región y clase y, al mismo tiempo, la tendencia (igualitarista) a eliminar distinciones entre grupos o estratos de la población.

De lo asentado, no se debe concluir que el proceso descrito a tan grandes rasgos sea el mismo para todo el país, ni que tanto el pase como la desaparición del indio sean fenómenos que de un modo "natural", o por obra de una acción dirigida, se produzcan con tal rapidez que pueda hablarse muy a secas de la efectiva y actual desaparición del indio. En efecto, existen grupos que por razón de su marginalidad o por otras causas especiales, resisten a las modificaciones descritas. El caso de grupos del interior del país de habla indígena o

1 J. de la Fuente, *Definición, Pase y Desaparición del Indio en México*, América Indígena, Vol. VII, Nº 1, Enero., México, 1947, p. 63.

española, que continúan afirmando y aceptando su status de "indios" (en contraste con las "gentes de razón") es uno de ellos. El de los Yaquis, seguramente típico, pero en un orden distinto, es otro: un grupo que en aspectos de su cultura material pudiera considerársele "campesino" más que "indio" pero que, examinadas sus relaciones con el mexicano común, asoma con fuerza su voluntad de persistir como un grupo étnico distinto al mexicano, que condena el pase a éste. Sin embargo, el que constituya excepción en un sentido, no invalida la importancia de la distinción en los valores de un término como el de "indios" y el de otro, en el caso, como el de "Yaquis" sino que la afirma en lo que toca al tratamiento formal de un grupo y sus consecuencias.

Con respecto a la rapidez con que ocurren el pase y la desaparición del indio, la nota de advertencia con que terminó nuestro anterior trabajo sugiere la acuciosa consideración de ambos fenómenos, y la sugiere precisamente por el hecho bien conocido de que las modificaciones más bien superficiales que ocurren en fracciones de nuestra población indígena, o en áreas de su cultura, no modifican substancialmente los caracteres que hacen de sus componentes sujetos especiales, diferentes de la población "campesina" y más diferentes aún de la urbana. Propónese así, en consecuencia, que el que ocurran modificaciones como las de la indumentaria o el lenguaje, relativamente superficiales, comparadas con otras, o en el concepto que la gente tiene de sí misma, no deben tomarse en todo caso como prueba de la desaparición del indio y que lo anotado, simplemente da fuerza al empleo del criterio funcional para la determinación de la gente que deba ser sujeto de acción especial, en razón de sus "deficiencias" o características.

Guarda esto inmediata relación con la corriente de pensamiento que, en nombre de concepciones más bien liberales, busca negar o suprimir, al indígena, de la realidad social mexicana, al formalismo, en el tratamiento del indígena, y también la acción especial hacia éste, sin medir acertadamente las consecuencias. El argumento básico de esa corriente, sostenida por estudiosos e indigenistas de indudable buena intención y gran sensibilidad,[2] así como por cultivadores de un

[2] José Attolini, *Problemas Económicos de Veracruz.* Ediciones Encrucijada. México, 1947. El autor representa esta corriente, con muy marcadas inconsistencias, al precisar por una parte que en un determinado Centro de Capacitación o Internado Indígena no todos los alumnos "son indios: hay algunos mestizos" (Pág. 62) y por otra que "es denigrante la existencia de un Departamento de Asuntos Indígenas Federal y de una Sección de Asuntos Indígenas estatal" (Pág. 64), para continuar que "La existencia de Departamentos o Secciones de Asuntos Indígenas es un acto de discriminación racial y merece la censura de

cierto destemplado chauvinismo,[3] es el de que la existencia y funcionamiento de un Departamento de Asuntos Indígenas e instituciones estatales semejantes, de establecimientos de enseñanzas especiales para los indígenas y sistemas de enseñanza también especiales, constituyen una indebida e injusta "discriminación" [4] del indio.

Para muchos de estos críticos de la acción explícita (o formalmente) dirigida a los indígenas, es apropiada y necesaria la explícitamente dirigida a los obreros, los campesinos y los que, en diversas formas, buscan una especialización constituyéndose entonces sujetos de una acción especial. Esto no les ocasiona revulsión alguna. En tratándose de la acción indigenista, sus sentimientos indudablemente generosos en favor del indígena les llevaría a borrar los términos "indígena" e "indio" (sobre todo este último) del léxico, o a usarlo tan solo con referencia a los aborígenes precortesianos: usarlo al hablar de los indígenas de hoy es casi crimen de lesa humanidad, o propio sólo de los indigenistas profesionales.

Si podemos hablar de discriminación (social) en cualquier instancia en que se perciba un tratamiento desigual de grupos o estratas de una sociedad, y desigual por cuanto implique la concesión de mayores beneficios a una, a expensas de la otra, o la imposición de desorbitadas cargas o limitaciones a una, para beneficio, generalmente, de la otra, sería fácil probar que, cualesquiera que hayan sido los errores de la política indigenista seguida hasta hoy, no existen fundamentos para sostener que las instituciones y formas de acción antes mencionadas, constituyan formas de "discriminación racial" o aún cultural en contra del indígena. Sí los habría, quizá, para llegar a la conclusión de que no se ha "discriminado" lo suficiente en favor de este.

La discriminación en contra del indígena es sin embargo un hecho y existe en situaciones largas de enumerar. Es mantenida por precon-

quienes consideramos al indígena como a un ser humano y no como a persona *sin razón*". En toda su trayectoria, el Departamento de Asuntos Indígenas no ha empleado la Antropología Física para determinar si debe o no dar atención a un individuo o grupo social. Los Internados Indígenas (pertenecientes en una época a la Secretaría de Educación y en otra a dicho Departamento) han admitido generalmente de un 15 a un 20 % de alumnos lingüísticamente no indios, y en algunos casos, estos últimos, en mayor proporción que los indígenas, han sido los beneficiarios de la acción de dichos Internados.

[3] Fernando Jordán, *En torno a la pregunta de un Antropólogo*, Prensa Gráfica, Diciembre, 16, 1947, representa este segundo aspecto de la corriente dicha.

[4] "Discriminación" ha pasado del inglés al español de México con el valor de "discriminación en contra", y asociado al tratamiento de Negros, Indios, Mexicanos, Orientales y otros, así como a la segregación y la reservación específicamente en los Estados Unidos. Sobre discriminación social, véase la parte respectiva en *The Encyclopedia of The Social Sciences*, J. Alvin Johnson Ed.

cepciones acerca de la inferioridad de aquél, su falta de medios de defensa, y otras particularidades que se encuentran en la literatura indigenista. El empleo de grandes sumas en actos de consumo conspicuo o en obras que en nada benefician al indígena y sí al no-indígena, cuando logran esto último, son de hecho modalidades de una discriminación que se refleja en contra de los indios. En cambio, como "discriminaciones" en su favor, pueden contarse pocas: Si se las quiere conceptuar como tales, podrían anotarse justamente las consideradas por los críticos como discriminaciones negativas, tan manifiestamente insuficientes para dar atención menos que mediana a una pequeña parte de la población indígena.

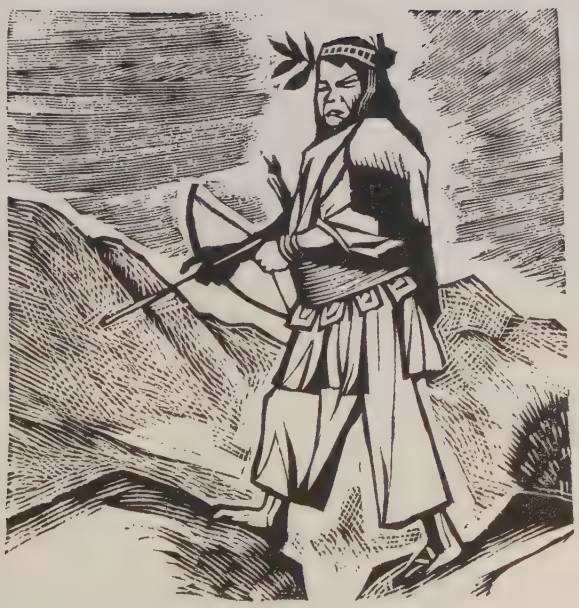
Lo esencial a notar en estas llamadas "discriminaciones" está en que no se dirigen a mantener una estratificación social o cultural existente, sino precisamente a lo contrario.[5] Esto es, a conseguir lo que buscan precisamente los críticos de aquéllas: la eliminación de diferencias en prerrogativas y oportunidades. Es evidente que en dichos críticos no existe un deseo de eliminar totalmente las diferencias en la población: su pensamiento es ambi o polivalente. Su horror a las diferencias y su celo por "la unidad" y "la igualdad" no opera de modo uniforme.

La tesis de la "discriminación" en contra del indígena, fuera de no tener fundamento, contiene el peligro de continuar disolviendo o identificando al indígena en el estrato campesino y, en instancia última, el de negar su existencia, apoyándose en las modificaciones superficiales que en aquél se producen y en la revulsión liberal a diferencias cuya realidad no puede sin embargo negarse. Precisa repetir que en nombre de la igualdad de todos los ciudadanos, el indígena ha sido objeto de persistente olvido o deficiente atención. Si algún valor tiene esa tesis, consiste en apuntar, con excesiva acentuación, y sin gran sentido de criterio ni fundamento en los hechos, lo que el examen objetivo señala, esto es, la inconveniencia relativa de un tratamiento y una acción explícitamente dirigida a indígenas en proceso de cambio.

Propondríase así que una política indigenista en un país como México, debe conciliar, o combinar, el tratamiento de las características "indígenas" en una acción explícita o formalmente dirigida *a los indígenas*, y otra indivisa con respecto a aquélla, no explícitamente dirigida a "indígenas" más sí a la gente que guarda las características de éstos, convencionalmente llamada "rural". En otras palabras, esa política debe conciliar dos justas actitudes: el respeto a la personali-

[5] Es discutible si resultara conveniente o fuera posible la total eliminación de diferencias, no sólo por la antidemocracia que envuelve, sino porque continúan emergiendo del contacto mayor de los pueblos y por el valor que adquieren.

dad del indígena y el respeto a la personalidad y dignidad del hombre y del ciudadano en formación. Esto permitiría continuar dando a los indígenas la atención que busquen o necesiten, y abriría la posibilidad de dar conjuntamente otra similar a quienes "funcionalmente" la requieran, independientemente de que no se consideren indígenas.



Huacos de la región de Trujillo.—Durmientes de cuyas cabezas emergen un espectro, en una, y un vampiro en la otra.—Foto: *K. Godard*

El Pensamiento Arcaico-Mítico del Campesino Peruano y la Arqueología

Ensayo de Interpretación

Por Maxime H. Kuczynski Godard
(Perú)

English Summary

The author, for many years until recently dedicated to socio-sanitary investigations in Peru, studies the archaic-mythical thinking of the "Indian" peasant. He starts with a discussion of certain archeological documents, esp. of pre-incaic origin. Every day's practices of fishing and housing as well as fundamental forms of conceptual life astonish through their every conservative behavior which may be traced back to early preincaic periods. In certain cases it is not easy to distinguish clearly between traditional survival of structures and habits and maintenance of arrangements to meet current necessities in a way determined by poverty and the invariability of the medium and disposable means.

The same human group since centuries was under the pressure of different dominant groups which succeeded one another. It got trained to be submissive. Under the Spanish rulership the peasant's group was "reduced" and driven into a kind of cultural mutinity —after a first period of active acculturation which considerably enriched the basic possibilities of its existence. But later on it slipped into resentment and "passive aggressiveness" which induced to proper "Indian" attitudes. They were kept well alive through refuse the folkways of the foreign masters and to emphasize the basic education which by special circumstances was a privilige of women, very conservative, mostly illiterate, and ignorant of Spanish language.

The thinking of this people is myhtical and magic, to a certain extent of unfinished character where dreams, imagery —eidetic and other—, and real hallucinations are mixed up and equally considered "real" and significant. Experiences of pathological character eventually are confused with more "normal" ones, by the individual and the whole group. Part of the so-called "pornographic" art of the Chimu may be better understood considering certain morbid deviations of human conduct provoked by drugs, all kind of toxic influences, contusions, etc. The symbolic-magical and iconic character of these works is stressed. In preincaic times sexual exuberance was not considered illicit although, perhaps, all its manifestations were not entirely "normal". Promiscuity, formerly as now, has to be considered, too.

The author discusses the Peruvian danse macabre and the manifestation of animism in the conceptual world of the indian peasant. Over a very wide territory, from the coastal plain to the wild forest, the same concepts are met with although varying to a certain extent, and differently named. The author quotes characteristic expressions which he gathered personally working amongst the people. He stresses the fact that these ideas, although sometimes contradictory, show a certain systematization and "logic". They sustain medical practices of sometimes definitely psychological influence, in exceptional cases trangly resembling psychoanalytical practice.

To a certain extent this unfinished archaic thinking has

similarity to adolescent behavior, and sexual exuberance has its altruistic correlative in certain practices which resemble the well known potlacj. Several observations of this kind are discussed, esp. one case where this social game very early was combined with christian institutions.

Although the desintegration of ancient rural life is in full course the mentioned conduct so a certain extent still is valid. This situation is important as the group under our study from the large majority of the population and has recently entered in a state of social fermentation. Thus a very urgent social problem exists which requires a very careful and intelligent handling. The survival of the archaic-myhtical thinking of the rural population is considered as a symptom and outgrowth of its social and geographic condition of opposition and isolation.

Preámbulo

Once largos años dedicados a estudios sobre el Perú, de los cuales ocho en una exploración médica y especialmente socio-sanitaria de sus diversas regiones desde la Selva amazónica hasta la Costa, me han impuesto, inevitablemente, al hombre peruano, al campesino, labrador, pastor o colono, y me han ocupado más allá del hecho primitivo de los individuos o grupos que han formado "el material" de estudio y de acción sanitarios. He pensado siempre que cada hombre deviene lo que es por la sociedad que lo cría . Sus virtudes y vicios, sus aptitudes y deficiencias, no admiten comprensión, y, eventualmente, ni enmiendas deseables, sin referirlos incansablemente a esta máxima obra de arte genuino de cada grupo humano que es la vida que para sí forja históricamente. "Ni aquí, ni en parte alguna llegaremos a ver bien en el interior de las cosas, a menos que las veamos realmente crecer desde sus comienzos." *(Aristóteles)*. Felizmente se vence ya el período de la "tecnificación" con su manera de enfocar un campo de acción humana de tamaño microscópico, método que con amargo sarcasmo se ha llamado una "insectificación" de nuestra civilización. Más que en otras partes, en este Continente sudamericano se impone el retorno al humanismo, a la integración de conocimientos y a la coordinación de las labores por el pensamiento que se concentra en el hombre, origen, fin y medida de nuestra ciencia.

En este sentido el higienista, el médico social, se atreve a examinar problemas que por alejados que parezcan de la labor práctica del "saneamiento", influyen en forma trascendental sobre todos nuestros esfuerzos. El médico y, más aún el médico sanitario, por cualquier razón al servicio de intereses públicos, en forma muy ingenua a menudo se cree un Dios o un Gran Dictador que, ordenando, pueda cambiar las cosas a su arbitrio, se diría, casi a la manera mágica. Sin embargo, su verdadera labor se cumple entre hombres que reaccionan y, a veces, resisten, si no comprenden, que no colaboran si no lo quieren. Higiene es conducta y técnica, pero siempre conducta. Sanea-

miento, como toda educación, es ejemplo y cooperación. Entonces, quizás, el médico social tendrá el derecho, antes de terminar un capítulo de su vida, de "recoger sus pasos", de reflexionar sobre estos hombres del pueblo que por muchos años han sido objeto —y colaboradores— de sus investigaciones profesionales.

Fruto de estudios que no se orientaban hacia la etnología o la arqueología, estas líneas que siguen no pretenden más que trazar en grandes líneas, observaciones e interpretaciones, sin tendencia alguna de convertir la discusión en un catálogo fastidioso de cosas semejantes, o de citar con profusión datos de la bibliografía que los entendidos conocerán de todos modos.

"Para poder darse cuenta del modo de ser y de funcionar de una estructura social, indispensable es conocer, previamente, los antecedentec arqueológicos de los grupos que la integran"; este enunciado de *Manuel Gamio*, hecho para México y otros países indoibéricos, se verifica ampliamente al estudiar el Perú. Casi el 70 % de su población se dedica a la agricultura y la ganadería; se añade un nutrido número más de gentes "urbanizadas", las que por su parentesco, estilo de vida y de trabajo se articulan con el grupo netamente rural, distanciándose uno y otro de la gente "decente" de las aglomeraciones urbanas, gente educada, más o menos, a la manera "occidental". Así se establece, fatalmente, una disyunción fundamental basada en la heterogeneidad cultural, y la "sociedad", por ende, no logra todavía alcanzar cierto grado mínimo de madurez social, es decir, una estructuración que tienda hacia un equilibrio armónico de sus fuerzas y potencialidades propias.

La situación se explica por razones históricas bien conocidas. La "realidad" social, "del hombre viviente" *(Francisco Ayala)* invariablemente es de naturaleza histórica. En el Continente meso y sudamericano, fenómenos de la misma índole, políticos, creadores de "sociedad", se han repetido varias veces y han dejado huellas en el presente, en la medida de la sobrevivencia de grandes estratos "indígenas"; es el caso de México, Ecuador, Perú, Bolivia. Especialmente en el Perú, a la conquista incaica siguió la española, ambas fundamentando estados y estableciendo normas de conducta, derechos de "validez social" *(Kelsen, Kaufmann)*, diferenciando la población en los confines conquistados, originalmente, por la etnia y la religión, luego por el idioma, la casta, el "status", por la ocupación, la educación, los sentires distintos.

Aquí se nos impone un paréntesis: cierta disyunción fundamental existe en todas las naciones, las más adelantadas de preferencia, entre

el grupo diminuto de alta educación, soporte de la civilización que crea siempre de nuevo, y el grupo mayoritario que goza de los adelantos civilizadores empleándolos como meros instrumentos. La división en clases es económica más que cultural, y de ningún modo coincide con la discrepancia en el sentido último. La distribución desigual de la riqueza en el conjunto de las instituciones más maduras del Estado sostiene la "circulación de las élites". En los países iberoamericanos del tipo anteriormente mencionado, por lo contrario, los dos grupos en pugna, el "indígena" y la capa dirigente —ésta siempre en sus fines, en parte por esencia de matiz "occidental"— se separan no sólo económicamente, sino por sentires profundos, repudiándose unos a otros por su cualidad de pensar y de ser, por lo que podríamos llamar su "velocidad histórica", como dos grupos esencialmente diferentes aunque, por supuesto, entre ellos tampoco falta cierta circulación, en ambos sentidos. "Indígenas" han subido al estrato de dirigentes, y entre Indígenas hay grupos compactos de gentes "blancas" por constitución "racial". Pero hasta estos últimos se han incorporado en el sentir nativo, campesino, de otra cualidad que el "occidental". Este hecho demogenético-social que salta a la vista, ha sido advertido ya en "Nueva Crónica y Buen Gobierno" de *Guaman Poma de Ayala*, según *J. Varallanos* así como por *Solórzano* y *Pereyra*. Por cierto hemos de evitar el error de que "pensar es exagerar"; pero esta situación de todos modos es algo muy diferente de la separación en clases de una sociedad madura.

Por un proceso que podría servir para ilustrar ciertas ideas de *Franz Oppenheimer* —su teoría "sociológica" del Estado— respecto al encadenamiento de la toma del poder y de la dominación legal ulterior, se pusieron y reafirmaron los fundamentos de la estratificación social y socio-psicológica, de la posición y el "status" del campesino "indio", las que hasta hoy con singular potencia quedan en vigor, influyendo largamente sobre todas las expresiones de la vida en conjunto de los ciudadanos, unidos políticamente, pero diferenciados en su modo de ser y de reaccionar; modo, específicamente, correlacionado con su condición humana. Se oponen las gentes urbanas, a las campesinas; el grupo industrializado, al rural; el "blanco de vida", al "indio-indígena". Así es como se intensifican o se limitan, se buscan o se rechazan interacciones humanas; y se mantienen dentro del ámbito del Estado "comunidades de consenso" que se oponen —por la atadura de sus tradiciones, la reducción de sus tierras, la emoción apasionada aunque reprimida de su situación— a la integración feliz de las fuerzas y potencialidades de todos los grupos que ha unido el proceso histórico.

Ciertos usos y costumbres del pueblo peruano se relacionan con

los datos más antiguos que al respecto tenemos disponibles. En la mente de muchos, el "Perú antiguo" se identifica con el Imperio de los Incas, aunque la cultura anterior ha tenido una importancia radical e inquebrantada por haberse incluído, en gran parte, en el propio sistema político-social del Incario, a consecuencia de su pauta muy conocida de incorporación de grupos humanos y de sus costumbres convenientes.

Si tenemos en nuestras manos un huaco que representa un "caballito" (balsa-barquete de totora) con 2 pescadores que reman con una caña bipartida, documento artístico preincaico, y si encontramos el mismo método hasta hoy en el puerto de *Huanchaco*, cerca de Trujillo, la observación es casi simbólica de la sobrevivencia de muchos usos y costumbres que datan de siglos atrás, anteriores al dominio incaico. Si una calle de Chanchan, centro chimú clásico, nos presenta un corralón de cuartos diminutos, cuya única abertura era la puerta, el mismo tipo de construcción se ha mantenido hasta hoy en los suburbios de la Costa, aunque, en éste y en otros casos, se pueda discutir si se trata de un ejemplo de perduración típica de la vivienda ancestral, acaso milenaria, o simplemente del efluvio de la pobreza permanente sobre la base de un ambiente y de materias primas idénticos e invariados. En la Sierra hemos visto cómo la vivienda de Machupicchu es modelo de muchas casas actuales. Del mismo modo he señalado que la vivienda amazónica actual, fundamentalmente, es la prolongación de ciertas moradas de Indios selvícolas, seguramente en muchos casos desarrollando el tipo primitivo hacia formas más acabadas.

Estos son pocos ejemplos del espíritu conservador del pueblo pobre. Comprenden, por supuesto, ipso facto, mayor número de costumbres y actitudes "arcaicas" que se vinculan con la "vivienda", expresión básica de la vida humana. De esta suerte el morador pobre de todo el Perú, desde la Costa hasta la Sierra y la Selva, se distingue por su modestia exagerada respecto a su domicilio. Muchos huacos chimúes nos muestran personas durmiendo sentadas, expresión cabal, al parecer, de la incomodidad frecuente dentro de las habitaciones muy reducidas. Aunque en los Andes el ambiente físico muy a menudo tenga un carácter boreal, o sólo por temporadas se acerque a condiciones más suaves, la morada humana ha progresado poco más allá del tipo de la "casa-cueva", un abrigo para dormir, más que una "vivienda" verdadera. En la región de los pastores pobres se acentúa más aún tal carácter rudimentario de la acomodación. Frecuentemente, hasta en el caso de que la economía permitió desarrollar la casa andina haciéndola más amplia, da seguridad a los productos de la tierra o a las crías preciosas, pero no comodidad a los dueños. Ni las casas urbanas por lo general se han emancipado de esta tradición tu-

telar. Sin exagerar este punto de vista, o querer profundizar sus consecuencias —lo que sería sugerido por una obra tan sobria y trascendental como aquella de *S. F. Markham* sobre "El clima y la energía de las naciones"— se puede decir que este hecho tan universal refleja el carácter sumiso y ostentosamente modesto de los campesinos, actitud plenamente comprensible si se considera que sus antepasados han sido súbditos de los Chimú y otras naciones, de los Incas, de los Conquistadores, de los Republicanos; súbditos siempre, siervos a menudo, en la Colonia relegados al plan de "encomendados" y "tributarios", con derechos teóricos indudables, pero sujetos a la determinación arbitraria de "autoridades" ajenas y opuestas a su propia vida tradicional y a sus intereses más inmediatos, con la consecuencia inevitable que ellos, los "Indios" —ahora por status más que por etnia—, se hundieron en una actitud de rechazo absteniéndose de interacciones intensas con "los de afuera" como "ratones en su agujero".

Esta sumisión y represión, esta agresividad "negativa" más que ninguna influencia externa o intención consciente, contribuyeron para mantener viva la herencia conceptual de los antepasados, la actitud mágico-emocional-metafísica (en el sentido de la "Medicina metafísica" de *Charles Edward A. Winslow)*, reconciliada y amalgamada con la religión nueva, cristiana, como ocurrió en forma semejante, aunque en un nivel diferente, en Europa hasta fines de la Edad Media, y más allá aún *(A. C. Bouquet)*. La Conquista misma, como lo señala *Sánchez-Albornoz,* "se llevó a cabo con un espíritu muy medioeval, y por un pueblo saturado de medioevalismo". (Dicho sea de paso que este hecho muy notable explica la introducción del pensamiento terapéutico de *Galeno* y *Avicena*, de sus medicamentos "fríos" y "cálidos", en el pensamiento de los Indios nativos). Empero, la herencia metafísica indígena entró en un conflicto hondo y esencial con el ensayo, endeble aún, de una enseñanza racional de los últimos decenios. Esta pretende la incorporación del "campesino-indio" en el cuadro civilizador-cultural de la nación, como lo alcanzó, con perfección variable, su capa superior "de vida blanca", pero se encuentra, todavía, en alto grado frustrada por la desproporción de las fuerzas en juego, es decir, de su inversión de instrucción y atracción de un lado, y del otro de la "educación profunda", como la he llamado "de las madres" la que en los primeros cinco años de la vida ejerce su influencia decisiva *(W. Wundt)* sobre el niño del campo rural, influencia frecuentemente opuesta a la civilización occidental, a menudo casi irreal por estar tan remota de la vida campesina vigente.

Tanto en Cuzco como en Ayacucho me he formado la idea de que hasta hoy, en estas circunstancias gran parte de los niños "indígenas" adquiere lo que *Karen Horney* llama la "angustia básica", "un senti-

miento de desamparo ante un mundo potencialmente hostil"; y la agresividad, como el anhelo de seguridad (tendencia neurótica, en el sentido de esta autora), se orientan con relación a todo "no-indio". Eso, automáticamente y por antítesis, lleva a la afirmación emocional de todo lo que se considera "indio": lo arcaico es "indio" por excelencia.

El símbolo de este mundo conceptual profundo es "la madre" de la papa, de la yuca, del maíz, del maní etc., es decir, la dotación anímica al producto de la labranza, y más allá de eso, el pananimismo de la Naturaleza. Este símbolo ha encontrado su expresión artística en las obras maravillosas de la alfarería chimú, donde se nos presentan las efigies de tal pensamiento desde sus formas más sencillas pero netas, hasta las más fantásticas y complicadas en las cuales se unen el deseo de la dádiva mágica (para el muerto, los espíritus en general, los grandes espíritus o dioses, la tierra etc.) que conjura la naturaleza *(S. Reinach)*, con el juego artístico puro, tan profundamente humano *(J. Huizinga)*. Representan con gran gusto toda clase de objetos con los cuales trata el hombre, captándoles con emoción mágica, con veneración y angustia, hasta delirando en veces en este goce de la autoproyección de su ser social sobre ella, en el goce asimismo artístico del que modela. Nunca más tarde en estas tierras se ha visto una expresión plástica semejante, aunque los mismos conceptos —reprimidos, por supuesto, y cultivados a escondidas— sobreviven hasta hoy tanto en la Sierra como en la Selva peruanas. Nos dijo un muchacho en Ilave (Puno): "estas papas no voy a pelar; tienen ojos y son moradas; si se las pela, llorarán; y si las papas lloran, no habrá más. Sirven sólo para cocinarlas o para huatia."

La congruencia feliz del arte y del mito, convertido en imagen, fácilmente se concibe si estamos dispuestos a aceptar que la verdad artística estriba en una visión simpática, en la organización purificadora ("organization into clearness") de la experiencia humana misma *(De Witt H. Parker)*; y si recordamos también que el rasgo característico del mundo mágico es, igualmente, la emoción simpática dirigida hacia el mundo entero con el cual el hombre se identifica, llenándolo con sus angustias y pasiones, extáticamente unido con él. Tal idea no convence a *Goldenweiser* para quien la obra de arte cargándose de un "mensaje" cede su valor a éste. Pero, como lo hace notar *Cassirer*, tanto el arte como el mito se destacan por "su poder constructivo en la estructuración de nuestro universo humano". Con acierto *F. S. C. Northrop* ha señalado las diferencias intrínsecas de las expresiones artísticas de los diferentes orbes culturales; ha insistido en "un carácter simbólico evidentemente alto" (su "segunda función del arte") que es común al arte occidental y, por ejemplo, al budista es-

pecialmente de ciertas sectas hindúes, y asimismo al arte chimú. En estos últimos casos nos sorprende, quizá, el papel importante del simbolismo sexual. Sin embargo nuestro juicio apreciativo es algo muy diferente de la emoción creadora que el objeto de arte refleja. La misma discrepancia surge al tratar de la magia. Los pensadores más ilustres se han ocupado de ella; empero a menudo se aplicó el análisis severo de nuestra filosofía, análisis lógico y disecante, que no coincide con el actuar, genuino y primitivo, del hombre de creación imaginativa actuar muy polimorfo, por esencia indiviso, que llena su mundo con sus deseos, hace experiencias inmediatas, hasta científicas y técnicas; logra actitudes religiosas (en el sentido de vivencia de valor a las cuales el individuo se sujeta); establece cánones, sin distinguir "categorías" del pensar y del actuar, mezclando más bien la "realidad", las experiencias vividas y los símbolos de su propia fábrica. La capacidad humana de representar y simbolizar cosas, a base de muy diferentes grados de contigüidad, está en la raíz misma de las ilusiones y alucinaciones *(Joshua Rosett)*. Desconociendo el mecanismo del "pensar, imaginarse y alucinar" no habrá posibilidad de obtener una valorización justa de los fenómenos artísticos y mágicos. El arte tiene además, como la magia, carácter colectivo y ambas se integran fatalmente en el conjunto de la vida social *(Gurvitch)*. Muy bien lo ha formulado *De Witt H. Parker*, llamando al arte "un sueño (apasionado) que admite participación" (a dream that can be shared). La magia, como el arte, son modos de vencer la tristeza existencial del hombre sufrido por el tesoro emocional del cual dispone a base de su "aprendizaje" social ineludible, condición tanto del acto cuanto de su aceptación. Nuestro hombre, aunque un primitivo, ya es un prófugo de su existencia, un "escapista" que goza de sus sueños y ensueños, de su imaginación eidética, vívida, de sus estados de hambruna o de embriaguez, sea cual fuera su causa. ¡Todo eso es admirable y es real; lo real, asimismo, es "metafísico", trascendental-sobrenatural; y lo metafísico, es suprema realidad!

Uno de los mayores impedimentos para comprender la estructura conceptual de un pueblo, ajeno a la manera del observador, es su interpretación en sus términos disconformes. En esta trampa, posiblemente, han caído los más de los cronistas españoles que dan las únicas fuentes escritas de nuestro saber sobre el mundo precolonial. Antes, como hoy, el hombre "inculto", muy sensible frente a nuestra actitud mental, por poco patente que la creamos, informaba en el sentido de los deseos del interlocutor. Dijo, y dice lo que nuestro modo de ser le sugiere, por cortesía, hasta creyéndolo al informar así. "La verdad" para tal hombre no se concibe como para nosotros, "gringos" o por lo menos "occidentales". Su idea de sociabilidad conveniente prescri-

be al "Indio" la forma y el contenido de sus enunciaciones, acercándose a la respectiva conducta china: filial en casa, respetuoso en sociedad. En honor de *Garcilaso* ha de decirse que bien se enteró de "la relación falsa de los Indios que le dicen para adular a los Españoles y congraciarse con ellos". Pero ni "lisonjas" ni "mentiras" explican suficientemente la actitud de los nativos. Por eso, cualquier interpretación fehaciente de su propia vida ha de hacerse independiente de tales falacias, y hacer frente a la estructura total de su "mundo", de su modo de vivir y de pensar, tal como lo expresan sus obras sin recurso a la interrogación directa e iniciadora. En cierta medida esta conclusión coincide con aquélla que resumen los *Webbs* al afirmar que un cuestionario no es un instrumento para comenzar una encuesta. Como sociólogos, por no lograr una autoconciencia científica de un presente humano (si seguimos el pensamiento "sociológico" de *Freyer)* en un mundo humano ajeno, para compenetrarnos de su esencia, hemos de "simpatizar" con él, sincera y profundamente, hemos de duplicarnos y jugar al Dr. Jenkins y Mr. Hyde, si tal doble personalidad nos fuera alcanzable. Eso, hasta cierto grado, es el postulado de toda Sociología interpretativa, etnológica. Podemos encontrar el sentido de las culturas del pasado, pero transfigurándonos, buscando un cuadro articulado, total, artístico, de su ser histórico que debe someterse a la prueba de la confrontación con los datos singulares e inmediatos de la tradición.

En contradicción absoluta con tal exigencia —que corresponde al método científico de los físicos y filósofos *(Northrop)*— interpretaciones algo ingenuas, para no decir más, en forma de proyecciones de conceptos nuestros sobre los objetos del estudio (y con la vergüenza de nuestra cultura) se han ofrecido respecto al llamado arte "pornográfico" de los Chimú. El pensamiento maduro siempre será más cauteloso en su juicio. Podrían mencionarse palabras sagaces de *Spranger:* "La configuración estética de la existencia sólo es posible cuando se ama lo humano, demasiado humano, cuando se ama también el velo de Maya y se encuentra alegría en sus pasiones. El último lamento con que el hombre maldice lo plástico y emotivo de su vida individual es aún una expresión estética." Las obras mencionadas tratan de toda clase de representaciones de actos sexuales, ilustraciones casi para un libro hace algunos años muy discutido de un sexólogo holandés, o para el Kamasutram, v.g., de las más variadas formas del coito, a veces con el descaro de ciertos dibujos muy conocidos de adolescentes de nuestra propia civilización, como se encuentran en las paredes de algunos retretes públicos. Se mezclan relaciones que consideramos como normales al compararlas con otras que llamamos perversiones hasta sodomíticas o el coito anal (tanto después del parto

como fuera de esta condición) o bucal. Se encuentran representaciones de la excitación sexual masculina, de la masturbación o del priapismo, quizá a veces bajo la influencia de drogas o irritaciones locales, como cuando existen falos de oro con una cantárida. En nuestra propia civilización, ocupándonos de seres "normales" y maduros, apenas hay cosa comparable; pero otra vez el Kamasutram dedica todo un párrafo al método de agrandar el pene, lo que demuestra la importancia que éste desempeña como instrumento del placer físico en una existencia de esta índole. También existen huacos con consorcios triples, con cópulas entre animales, y otros que han de interpretarse como símbolos de la sexualidad humana, hecho notable que me ocupará más tarde. Un motivo bastante frecuente nos muestra a un hombre cadavérico, posiblemente muerto —*al* muerto que es objeto de la dádiva— con una mujer viva que agarra su pene lo que seguramente nada tiene que ver con actos de necrofilia, sino que es símbolo de una conjuración mágica para garantizar al difunto placeres sexuales en el mundo de los espíritus, como se le daba, con idéntico propósito, casa, comida, vestuario, eventualmente el perro como guía, y mucho más, en el caso de un hombre importante; todo lo que podía señalarle tal cual era —así el arte demuestra con suma claridad su carácter de "lenguaje iconológico" *(Ch. S. Peirce)*— para ayudarle en su vida de ultratumba cuyo camino los sobrevivientes querían facilitarle, por miedo y amor, como lo demuestran creencias múltiples que por doquiera existen hasta hoy.

Con acierto ha dicho *Max Scheler* que "nosotros creemos que sobreviviremos porque creemos que somos inmortales". "Pero otros (él habla de los Japoneses tradicionales) creen que son inmortales porque creen vivir y sentir la supervivencia y la actuación de los supervivientes." Me parece que esta fórmula con bastante precisión expresa lo que era y en parte es aún el pensamiento indio respecto a la muerte y a la supervivencia. No es un pensar riguroso, por supuesto, es arcaico, como las ideas fundamentales acerca de lo sagrado. Aunque a veces muy cerca del pensamiento oriental primitivo la rama humana de este continente nunca ha logrado el intelectualismo estético de la China o de la India.

Sobre el candor que entre los Indios selvícolas rige respecto a cuestiones sexuales nos ha informado *de Wavrin*, y muchas de sus observaciones coinciden con las nuestras; mas en su gran mayoría estos hombres son de innegable decencia, es decir, de "dignidad en los actos y en las palabras".

La idea de que el arte "pornográfico" chimú trate de representaciones moralizantes o simplemente ultrajantes ha de rechazarse, considerando debidamente, el carácter severísimo de tales grupos primi-

tivos que vivían bajo la coacción de un orden estricto, como en cuarteles. Sabemos, por vastísimas analogías, en qué temor de sus ritos y tradiciones, existían pueblos de semejante civilización arcaica, siempre establecidos en comunidades de alta presión y cohesión sociales. Si en el caso considerado ya hubo un alto grado de "planificación social" como lo sugieren el trazo y la organización metódica y acabada de Chanchan, consistiendo en fábricas habitadas, los "barrios", acaso un "Sing-Sing algo más alegre", inmediatamente se nos impone la idea de que incluya y signifique un alto grado de disciplina, o como algunos prefieren llamarlo, de servidumbre. Muy poco verosímil parece que las representaciones sexuales tan abundantes hubieran sido "ilícitas", que tuvieran una tendencia amonestadora frente a actos que por esencia hubiesen sido señales de una rebelión contra el principio sagrado de la vida comunal que absorbe el individuo, dándole sentido, margen y derecho a su existencia. Hay muchos huacos de castigados, cruelmente mutilados —lo mismo se hizo en el México antiguo—, pero los huacos "pornográficos" serían la única imagen de un crimen. Además, el acto humano encuentra su réplica perfecta en otros animales entre los cuales se destaca la cópula de un macho esquelético, de especie algo fantástica con una rana bien viva y gorda, símbolo, al parecer, de la fertilidad femenina abundante (o, como vamos a verlo, de la tierra). Todavía en la Altiplanicie del Titicaca, cuando una mujer embarazada ve víboras en sus sueños, presagia el nacimiento de un hijo; un sapo, simboliza que nacerá mujer.

La idea juguetona de ciertos huacos con 4 caras, dos de hombre y dos de animales, de tal manera que cada cara pertenece a medias a un animal, a medias a un hombre, refleja acaso el sentido muy fuerte de la cercanía de todos los seres vivientes, concepto vigente aún entre muchos Indios de la Selva: la parábola de los actos de animales en este ambiente es seguro que no exigió un público de niños. Empero con frecuencia se nos impone la comparación con el modo de pensar, emocionalmente, de niños y adolescentes de nuestro círculo. En este sentido he dicho una vez: el Indio selvícola piensa con sus sentidos; el civilizado (adulto) siente con su intelecto.

Concluímos que en este mundo social el instinto sexual, "el genio de la especie", en palabras de *Schopenhauer*, escapó por completo al canon de lo prohibido, a la moral restrictiva de los pobladores preincaicos. *Hans Kelsen* después de un examen minucioso de los datos etnográficos ha insistido en el hecho de que, si el pensamiento del hombre primitivo es sexual, tal aserción quiere decir que él interpreta los acontecimientos de la naturaleza en términos de relaciones sexuales, *Northrop* habla del factor femenino divino que es uno con el componente estético no diferenciado de las cosas (Brahman, Chit, Shakti,

Jen, Tao etc.), y del mismo modo se podría hablar del principio masculino. creador y universal, algo por el estilo del Yin y Yang de los chinos. El hombre chimú era un simbolista universal, un "oriental" genuino. Sus divagaciones sexuales (no muy diferente de las imagenes del ritual hindú tantri) también pueden interpretarse como un "escape" (outlet) permitido, ingenuo, de la estrechez de su vida, tan normalizada y planificada por lo común. Esta libertad que falsamente a nosotros parece libertinaje, los Incas la destruyeron en parte. Se nos ha transmitido el hecho histórico de que ellos en su conquista de la Costa y la Sierra muy a menudo encontraron con horror y exterminaron "matando y quemando" la sodomía, el "pecado imperdonable" *(Vázquez de Espinosa)*. Por ende, estas perversiones sólo se consideraban como tales bajo el régimen incaico, no antes.

Aunque aceptamos que dentro de la vida de los antiguos peruanos la sexualidad desempeñaba un papel de gran importancia que era objeto de una preocupación muy general y no carecía de extravagancias excesivas. esta suposición no incluye forzosamente un juicio sobre su normalidad. No podemos asegurar que aquellos que se dedicaban a tales usos y les convertían en hábitos personales de su predilección. representaban el tipo de comportamiento prevaleciente o único. Bien pudieron ser individuos dañados y hasta depravados aunque, por eso. no desdeñados y estigmatizados.

No sabemos, prácticamente, nada preciso sobre la incidencia relativa de la epilepsia entre los antiguos pobladores del Perú; hoy en día tal disposición convulsiva es bastante frecuente. (Encontré regiones con hasta 2.6 por ciento de epilépticos). Hasta un psiquiatra tan prudente como *Bumke* ha señalado que la sodomía y otros vicios no son raros entre los epilépticos e, igualmente, entre gentes sanas pero estéticamente obtusas. En este conjunto tampoco han de olvidarse la deterioración mental a causa de procesos tóxicos e infecciosos, y los "sindromes post-contusionales", seguramente no muy raros en una sociedad que hizo gala de tan elevado número de trepanaciones. Ultimamente aún, *de Morsier* ha llamado la atención médica sobre las secuelas a veces importantes y durables de traumatismos craneales, hasta de aquellos que, a primera vista, parecen benignos. Ciertamente la mayoría de los Chimú dispuso de un grado muy elevado de sensibilidad estética, pero eso no excluye que cierto número había adquirido cualidades inferiores por una perversión mórbida accidental de su disposición natural. Ya la senectud masculina frecuentemente evoca "la deterioración senil" con cambios emocionales, en veces con una vehemencia sexual pasajera fuera del control social "normal". Ni eso, ni el alcohol y la coca, ni el tifus o la sífilis, ni las riñas y lesiones craneales con o sin trepanaciones consecutivas, ni el deterioro por con-

vulsiones deben excluirse de la consideración al tratar acerca de la posibilidad de un número considerablemente alto de individuos estigmatizados por una conducta, para nuestro modo de pensar, réproba, la que con toda verosimilitud en su tiempo no lo era tanto; de todos modos, no figuraba como criminal aunque, posiblemente, tampoco era "normal". Justamente por caer fuera de toda norma humana la epilepsia extrañaba mucho a los antiguos pobladores, y la misma palabra quechua de "aya huaira" (aire o soplo del muerto) caracteriza el mal, en este contorno civilizador como en tantos otros, como "morbus sacer", como afección sagrada que más bien realza que rebaja la consideración del individuo así marcado.

Para los aspectos menos extravagantes y patológicos —si tales hubieran sido, de acuerdo con lo dicho— tenemos que volver nuestra atención nuevamente en la morada que antes, como hoy, fomentaba la promiscuidad haciendo del juego sexual una diversión universal y prematura. Surge reiteradamente la comparación con el Kamasutram, manual "de las 64 maneras de amar" del Valle del Ganges. *Paul Kirchhoff* al discutir el origen de la cultura mexicana menciona que la mesoamericana "muestra mayor número de paralelos con las primeras culturas chinas y el desarrollo de éstas en Indochina, que con las de la India". "Y, al contrario, se hallan muchas semejantes altamente significativas entre la India y el Perú." Este arte de amar, cándido y exuberante, con sus filtros y "pusangas", acaso podría mencionarse en este sentido, aunque no me atrevo a participar en el debate de esta cuestión delicada. Han sido los Incas quienes con su espíritu "romano" *(Leicht)* han puesto término a gran número de estas prácticas sin poder exterminarlas enteramente hasta hoy. *Enrique de Gandia* nos informa sobre la ordenanza del virrey Toledo que "ninguna india debía permitir que su marido tuviese en su misma casa una manceba o 'india sospechosa', porque se ve por experiencia que por servirse de ellas consienten que los dichos sus maridos estén amancebados con las susodichas". "Los alcaldes debían tomar presos y enviar al corregidor, para que fuesen castigados, a los indios que tuvieren acceso carnal con su madre, o con su hija, o con su hermana, o con la mujer de su padre, o con la mujer de su hermano, o con su tía o comadre, e hija, o con dos hermanas, o dos parientes". "Los nativos eran gentes primtivas. Ni los Incas y sus administradores, primitivos también en cierto sentido, ni los celosos conquistadores podían comprender plenamente a estos energúmenos "orientales". Su misión era política, sus métodos eran la asimilación a su sistema y la compulsión; sus resultados, la creación de nuevas entidades administrativas, de nuevos "fenómenos sociales totales" *(Mausa)*; pero la resistencia de la pasta humana ya formada por usos y costumbres muy antiguos se hizo muy tenaz; se

ocultaba, se reprimía lo prohibido, pero no desaparecía del todo: el ser biológico, históricamente condicionado, encontró su manera para encarar condiciones sociales nuevas, con códigos de conducta diferentes a su propio pasado.

La confusión (en el sentido más hondo y original de la palabra) de sueños, ensueños y realidades se nos ha trasmitido en huacos muy interesantes que muestran personas dormidas de cuya cabeza emerge otra, de un espectro con cara de ahorcado, o de vampiro. Encarna la idea, hasta hoy presente, del alma que migra, en el sueño, en la enfermedad. Esta, no raras veces, en el pueblo actual se considera todavía como una enajenación. Plásticamente la imagen del alma, separada del cuerpo, vivo o muerto, lo que no hace una diferencia fundamental para el pensar mítico, encuentra su expresión en los vasos y huacos que pintan "la danza de la muerte", comparable hasta alto grado, al "macabré", la danza macabra de los siglos XIV y XV. En la representación peruana, según mi impresión, hay la fantasía patética, hay el estremecimiento de horror, no tanto ante la muerte cuanto ante el muerto vagabundo, muy semejante al ensueño angustioso de nuestros niños, y hasta adultos que provoca el cementerio a la medianoche, hora de los espíritus. Se podría preguntar si existe, también, algo de la sátira social de la cual nos habla *J. Huizinga* al analizar este producto tan excelso del "otoño de la Edad Media". A primera vista parece que no. La muerte haciendo música con la flauta o el bombo difícilmente justificaría tal juicio. Pero hay huacos que bien sugieren el concepto de la burla social. Por ejemplo, hay un hombre, como en cuclillas, en posición de alguien que reza; detrás de su cuerpo salen dos inmensos testículos. Su cabeza cubierta de una gorra, en verdad es un balano. Hay un instrumento de madera con su mango, representando a un hombre; al examinarle bien, se nota que es un falo con su cabeza de balano. Difícil es fijar la finalidad de tal producto de la imaginación humana: ¿está destinado para desvirgar?, ¿para masturbarse? (muy poco verosímil), ¿servía como mero símbolo de la fecundación, instrumento ritual acaso? Sea cual fuera la justa explicación de esta pieza, seguro es que hubo algo como una sátira por lo menos del sexo, aunque apartada de la danza macabra. Hay, además, huacos, aparentemente de uso doméstico, poco "solemnes", que en forma burlona muestran insinuaciones de caras humanas en el cuello del cántaro, caras de una vivacidad extraordinaria. Esta gente sabía reirse. No pocos de los huacos-retratos acaso parecen caricaturas, y en este grupo ha de ponerse la mujer-bruja, con la cara de lechuza, imagen triple, humana-animal-simbólica. Actualmente en la selva peruana el quejido de las lechuzas se considera como señal de mal agüero

para el brujo y los participantes de sus actuaciones, por ser la voz del alma de otro brujo, enemigo del que quiere dominar la situación. Así, unas veces sobresale el momento artístico, imitador-expresivo, con la mayor fuerza posible se nota algo como una señal iconológica del concepto que guiaba la obra, también, éste se pone de manifiesto en forma inmediata como en el caso de un tatuaje de sapos sobre la cara de un enfermo o ciego. Hasta hoy se vinculan diversas enfermedades con el sapo.

Si una cópula de una rana con un animal algo fantástico (casi como el "pico-pico" de la Selva amazónica) llama nuestra atención, parece que está cargado de simbolismo teniendo el macho esquelético un adorno como los "orejones", aunque le falten las orejas, y una diadema que muestra delante y atrás 3 gradas, como se ven en un huaco extraordinariamente interesante del Museo de Chiclín *(Rafael Larco Hoyle)* que representa, evidentemente, un nivelador o ingeniero de construcción de acequias, con el mismo arreglo delante de la rendija por la cual el hombre averigua el declive deseado. Así, quizás, esta cópula es el símbolo del principio (humano) de la irrigación que fecunda la tierra, lo que es un principio fundamental del pensar nativo en todo el territorio del Perú, hasta la Altiplanicie del Titicaca donde hasta hoy se hacen, venden y usan imágenes votivas de chácaras o de rebaños que se entierran y sirven para procurar buenas cosechas y crías. El Comandante *D. Rafael Torrico* ha llamado mi atención sobre el huaco de Chiclín dándole, inmediatamente, su "sentido técnico" que plenamente corresponde al "iconic language" de tales esculturas *(De Witt H. Parker)*. La gradería del instrumento transferida al adorno del macho simboliza la construcción de las venas de agua que hacen que la tierra sea fértil. Así el grupo es "a plurisign", es decir, de significación múltiple, exponiendo una idea superficial y otras más profundas, toda una gama de relaciones que fácilmente escapa a un observador que con rigor y exactitud quiere coger lo que es un juego estético muy rico, un arte imaginativo por excelencia. (Sin embargo, no se me escapa el hecho de que igual adorno se encuentra sobre la insignia capital de ciertas personas, representadas en huacos. Por eso, puede ser que se trate, simplemente, de una adaptación del adorno al estilo humano, aunque su sentido no nos sea conocido, o coincida con nuestra hipótesis).

La ingenuidad sexual primordial pertenece a las zonas cálidas, a la Costa y la Selva, con sus valles yungas adyacentes. El Jívaro se une con su mujer en la plantación; el Indio andino, en un clima frígido hasta boreal, se esconde bajo su ropa, en la oscuridad de su casa y cama. Los Incas prepararon el camino de la moral restrictiva cris-

tiana. El selvícola ha guardado el candor de su sexo, del acto masculino o de la fecundidad femenina, respectivamente. Sus filtros de amor, sus "pusangas", son la réplica de "los remedios raros que sirven para influir sobre las pasiones", del Kamasutram.

La magia une y desliga. "Pusangas" son remedios mágicos cuya persuasión sugestiva se impone por la fuerza irresistible del pensar popular. Así como el campesino primitivo se somete al dominio de los dueños de su tierra, aunque los odie en el fondo de su alma como lo he discutido en el segundo trabajo sobre Ayacucho —la "ambivalencia emotiva" de la cual hablan con acierto los psicólogos *(Bleuler)—;* el hombre medio culto y civilizado no se sustrae a la influencia de los sentires arcaicos despreciados, los que durante siglos, de generación en generación, se han mantenido vivos. Hace poco una mujer trujillana, abandonada por su marido, "orinaba gusanos". Estaba convencida del daño que la amante de aquél le había causado por intermedio de algunos gitanos (!) que se encontraban en el valle cercano de Virú. Buscó al curandero, hombre de realce social indudable, que la trató con yerbas eliminando su fosfaturia; la mujer "sanó", y la gloria del "médico" creció todavía. Este hombre que tiene fama en todos los círculos sociales y sostiene hasta una escuela de su propio bolsillo, me dijo que la mayoría de sus clientes se quejaba "de los riñones y del hígado", algunos de impotencia. Les trataba con yerbas medicinales que cada año iba a recoger él mismo en las Montañas. La estrecha vinculación de su arte empírico con efectos sugestivos es evidente. *De Wavrin* discute ampliamente las pusangas. Según lo que he visto en la población mestiza de Loreto (selva amazónica) mucho se aplica la magia negra para unir o separar personas. Cuando se quiere que una persona regrese a su casa, se entierra una de sus pestañas (ñahui millua) en el fogón de la cocina. Para separar un matrimonio se buscan y se secan las heces de ambas personas; se les invita y ofrece café, con un poco del polvo de heces dentro: es un medio infalible para provocar entre ellos un odio invencible que los separa. Hay muchas otras medidas por el estilo sin que valga la pena dilatarme en ellas.

El mito organiza las esperanzas y preocupaciones del hombre primitivo. He mencionado el mito loretano del "chulla chaqui", del cojo solitario (ch'ullay, perder la pareja, y chaqui, pie) con el rastro del pie de madera que anda en el monte buscando compañía, expresión viva del miedo que hasta el hombre de la selva siente encontrándose solo. El chulla chaqui no muestra siempre su pie de madera; se convierte en un amigo, en persona conocida que invita a su casa para seducir a la persona cuya sociedad anhela. En veces, más tarde, se des-

cubre al desaparecido, casi siempre cerca de un escondrijo como un árbol hueco, pero enloquecido rehusando las tentativas de hacerle regresar.

En muchísimos lugares del Perú hay la siguiente creencia: si una mujer convive con un hombre casado o un fraile, durmiendo ella se convierte en mula que no se deja ver por humanos. Entonces, para darse cuenta de que tal mujer en verdad se ha vuelto mula, la gente curiosa, en Loreto por ejemplo, viéndola pasar cubre su pisada con un pate y lo deja hasta el día siguiente. Al descubrir el rastro encuentra la huella del casco... Pero hacer eso es un pecado mortal. Otros esperan a la mujer de noche en su cama. Pero inmediatamente cuando se ve la mula, se oye un estruendo fuerte, y ya está la mujer en cama: "runa mula", mujer-mula, al decir de los loretanos.

Durmiendo vaga el alma. Casi en todas partes los sueños sirven para adivinar tesoros escondidos, especialmente en la Noche de San Juan. También fuegos misteriosos dirigen a la persona hacia el oro enterrado; pero no ha de pensar en derrocharlo porque en este caso se desvanecerá al instante.

El hombre antes de morir "recoge sus pasos". Una anciana por años unía cuidadosamente el cabello que le caía al peinarse y lo guardaba en definidos lugares, hasta en los tres diversos pueblos donde solía alojarse, para encontrarlo en estos instantes cuando tendría que "recoger sus pasos" porque "uno tiene que irse con todo", idea que refleja hasta hoy el pensamiento básico que dominaba la escultura chimú, sus dádivas mágicas que simbólicamente abastecían al muerto. La misma idea acentúa el temor al regreso del difunto, "explica" la atadura y decapitación de los cadáveres como frecuentemente se observan en tumbas antiguas: el pavor del sobreviviente vivo frente al sobreviviente muerto que así se priva, simbólicamente, del temible "recoger sus pasos".

El alma del moribundo vaga; el delirio de la agonía se traduce en realidad. De este modo el loretano tiembla del "tunchi" que pasa de noche silbando. La gente se encierra en sus moradas y reza para que él pase libremente, sin ser molestado por la presencia de los vivos, para que así el enfermo muera en paz sufriendo menos. Este tunchi silba cada vez en forma continua. Ocurre, también, que silbe una sola vez, de cuando en cuando. Es "el maligno", alma perseguida por el demonio, alma de un malvado tras de la cual está éste tragándola y no permitiéndole que gima a su gusto. Si una persona le oye en su cama ha de ponerse boca abajo y taparse bien. Si habla o se muestra, si le insulta por valentón o estando borracho, se siente un ruido como de un saco de huesos que cae al suelo. El ofensor, entonces, sufrirá convulsiones (recuérdese el "aya huayra", la epilepsia), echará espu-

ma por la boca, se enfermará gravemente. En este caso el miedo profundo que el hombre desamparado tiene a la muerte, ha creado su símbolo que se ha convertido en verdadera pesadilla de todo el mundo. En forma semejante son aves de paso, las mariquiñas, que traen epidemias.

Otra aprensión profunda se concentra en el fraile que desde los principios de la Colonia, se confundía en el pensar popular, con el brujo o mago de poder sobresaliente; y la magia, como se sabe, es la lucha entre fuerzas desiguales, opuestas, que se apoderan del destino de la persona que está en juego. Para el puneño el fraile es el "descebador" o liquichiri (carisiri). Un Indio anda solo en el campo y atrás de él viene el fraile tocando una campanilla (como lo hacen los pacos en sus actos mágicos) atormentándole, dándole sueño. Una vez dormido el Indio, el fraile saca al pobre el sebo del costado y éste debe morir pronto y miserablemente. La misma idea, al parecer mucho más antigua que la Colonia y la existencia de religiosos en el Perú, se encuentra en el Norte quechua. Los campesinos se fugaron de un forastero de traje raro que con un instrumento jamás conocido antes hizo ruidos sospechosos: ¡Cuidado, gente, un pistaco! (De pistar, sacar el jugo). Se declaró a este pobre hombre un demonio que perseguirá a la gente para sacarle la grasa con el fin de utilizarla en su fábrica misteriosa. El fraile y el técnico occidental han sido víctimas de la "transferencia" del miedo al brujo sobre sus propias personas. El Mestizo de baja cultura, que ya no sabe mucho del folklore indígena, evita viajar con un religioso en un carro: le traería mala suerte.

He descrito cómo en Puno existe aún un tremendo temor de que el alma se separe del cuerpo, acontecimiento frecuente del cual resulta enfermedad y muerte. ("Ha muerto del alma.") Para que el alma del niño no se quede atrás cuando éste se va a otro sitio, la madre le llama tres veces por el nombre haciendo, al mismo tiempo, señales con el pañal de él. La mujer loretana pobre, del mismo modo, al sacar a su hijo fuera de su casa, le llama tres veces por su nombre para que su alma no se quede allá. De otro modo, al no hacerlo así, cuando el hijo se pusiera a llorar más tarde, diría que no está bien por haber dejado su ánimo en casa; y regresará precipitadamente, para llamarlo. "Si a la madre que se encuentra fuera de su morada, le sale leche de sus pechos, es porque su niño está llorando y la reclama." *(M. Rigoberto Paredes,* de Bolivia). El loretano combina la tradición serrana de sus antepasados andinos con la de los selvícolas.

Si en Puno el niño ha caído enfermo y el "médico" ha hecho el diagnóstico "del ánimo", el "laika" o curandero, de preferencia en las noches de martes y viernes, se empeña para hacer regresar el alma "perdida" a su cuerpo así enfermo. Prepara una muñeca con las pren-

das, el rosario y otras cosas del enfermo, pone todo eso en el lugar donde se supone que "el susto" se haya producido provocando el escape del ánimo. El laika se sienta a unos veinte metros de distancia tocando una campanilla y ofreciendo el "aitu" acostumbrado, quiere decir, la libación. Después las cosas se remiten al enfermo y al día siguiente el laika va a la casa para enterarse del resultado.

En la segunda Memoria sobre Ayacucho he discutido esta cuestión del "susto" o de la "manchariscca", así como otros conceptos mágico-nosogenéticos. Pero vale la pena recordar un caso sobre el cual he podido informarme en forma auténtica al trabajar en Paucartambo, Cuzco: Francisco era víctima de ataques de "locura furiosa", interrumpidos por períodos de lucidez. Su condición se agravaba cada vez con el abuso de alcohol. Después de haber recurrido a varios médicos de la capital sin obtener mejoría, regresó a Paucartambo en donde fué visto por un Indio de Coqueros, el "paco" *Nolasco*. Este hizo el "cocatahuicchuy" o sea la lectura de hojas de coca, manipulada según el ritual. Diagnosticó "almanchoccascca" o "manchariscca", alejamiento del alma por susto. Los familiares no dieron crédito a las afirmaciones del paco pues por ese tiempo el enfermo no había sufrido susto alguno. Entonces Nolasco apeló a la comprobación de su diagnóstico e hizo el "cutichiscca", hizo efervecer orina podrida con colpa. Cuando esta mezcla estaba en plena ebullición el paco "vió" en las burbujas una escena que había acontecido al enfermo hacía 18 años, y relató que estando él en cierta ocasión de regreso de los valles de Asunción y al subir la cuesta de "Tres Cruces" en compañía de su padre político y de dos hombres más, fueron sorprendidos por un rayo a cuya consecuencia murieron su padre político y otra persona. (Se me dijo que los médicos diagnosticaron en ambos una tuberculosis pulmonar; efectivamente perecieron más tarde, y no directamente del accidente). El paco afirmó, también, que el tercer hombre en la actualidad estaba enfermo e iba a morir en breve, lo que sucedió. En la ceremonia del "cutichiscca" recurrió a la ayuda de los "auquis" o almas de los cerros, y de los "apus" o almas de los nevados, en rango de dioses, en el caso dado, "Apu Salcantay" y "Apu Ausangate", quienes le afirmaron que el enfermo sanaría y ordenaron a los familiares que se encontraran una noche, de martes o viernes, en la orilla de un río donde, según la creencia de los Indios el murmullo del agua atraería los espíritus. Debían llevar la ropa del enfermo. Allá se produjo la ceremonia de la conjuración que se repitió tres veces. En cada caso después de terminarse el acto, la ropa del enfermo se recogió y se llevó vistiéndole en seguida. El enfermo y el testigo me afirmaron que se había "sanado" de este modo.

Así, la enajenación, causa de la enfermedad, se relaciona con un

"susto", cosa bastante interesante si, como en el caso citado, la enajenación toma el sentido de un enajenamiento o locura, y se vincula con un hecho completamente olvidado y reprimido de la primera juventud, representando la actuación del paco Nolasco, detrás de toda su contorsión dramática y destinada a impresionar tanto a los espectadores cuanto, por medio de ellos, al enfermo mismo: un acto primordial de la Medicina psicológica. El "susto" en este caso se acercaría a la "angustia neurótica"; en muchos otros, es una vaguedad del pensamiento anímico-mágico. No sólo la "revelación" mágica, su máximo ejercicio exige éxtasis, de todos modos una preparación mental especial, la misma sin duda alguna, es necesaria, quizás, en ciertos "pacientes".

He citado, alguna vez, la declaración de un padre cuyo hijo había muerto de tisis pulmonar: "ha muerto del ánimo, la tierra ha agarrado su espíritu; por eso murió." Con eso nos aproximamos a otro grupo de conceptos mágico-metafísicos. En Puno se teme mucho que un niño caiga al suelo. Se le da inmediatamente un poco de tierra a comer, para evitar la "catja", el "ser agarrado por la tierra". En Loreto en forma semejante se teme que el chiquitín que gatea ya, ponga su oreja sobre el suelo. Dicen que está escuchando un llamado de la tierra. En Chilcas, de Ayacucho, los habitantes del pueblo de Pampas abandonaron sus chácaras en el fondo de su quebrada por falta de riego y por causa del paludismo devastador; pero atribuyeron el hecho a que allá la tierra era "puro hueso de gentiles" que les agarra y mata: es la "pacha", en Puno "catja", en otras partes, "el alcanzo", del cual perecen tantas criaturas, según cree el pueblo.

A los espíritus de la tierra "se paga" en ritual solemne, el "huilancho" o "belancho" de los puneños, un típico "rito de intensificación", en el sentido de *Chapple* y *Coon*, culminando en una comida "sacramental". Es natural que el corazón del animal sagrado, la llama, donde hay, se ofrece en "holocausto" a los poderes sobrenaturales para propiciarles, el "aitu" de los Aymaras.

Como lo hemos visto los ánimos llaman a los ánimos, los "muertos" a los vivos. Pero, por supuesto, la distinción entre vivos y muertos pierde mucho de la agudeza que tiene para nosotros. Como todo pensamiento humano, hasta el más absurdo, tiene su "lógica" propia; también el del antiguo peruano está sistematizado. Desde este punto de vista es muy comprensible que cualquier cariño muy marcado, especialmente para niños, es muy peligroso: es una atracción "simpática" que bien puede dañar el alma. Los puneños conocen la "ujía": si una persona extraña hace cariños a la criatura, hasta 2 y más años de edad, ésta se pone a llorar y muere dentro de pocas horas. (El "Erlkoenig"). *Bandelier* habló del cariño que el niño mismo toma a

una persona extraña y del daño que hace la separación ulterior. Posiblemente ambas versiones se enlazan con la misma preocupación materna que es una mezcla de celos y supersticiones que se vinculan con el "alma". En el Trujillo actual, en Catacaos y en otras partes, en el mismo sentido se habla del "ojo", y así la misma idea existe en casi todo el territorio peruano. En Loreto, el niño muere de vómito y diarreas porque el "tunchi" lo ha amado; no ha de quedarse solo en casa para que el muerto no le haga caricias. Tampoco se admite que una mujer encinta tome a un niño recién nacido en sus brazos, porque en este caso, su feto sentiría celos de éste y le haría daño. Entonces es natural que la mujer que menstrúa, tampoco debe hacerlo.

La "Medicina" popular forma un capítulo tan vasto que no puedo embarcarme en una discusión detenida de sus múltiples aspectos. Un rico tesoro de conocimientos empíricos se mezcla íntimamente con prácticas y conceptos mágicos. De consecuencias fúnebres, por ejemplo, es la creencia del Valle de la Convención que el cordón umbilical no ha de cortarse con tijera, sino con un pedazo de vasija de barro rota, lo que frecuentemente produce tétano. En Loreto, cuando nace un niño el padre no debe trabajar manejando distintas cosas como támishi, barbasco, caña brava y por el estilo, la madre no ha de tocar su máquina de coser ni utilizar agujas. De otro modo el recién nacido morirá "cutipado" con estas cosas; su cuerpo se retorcerá y se volverá negro. Si tal desdicha sucede, se baña al niño con el agua en la cual se han lavado la escopeta, pedazos de támishi o trocitos tiernos de barbasco, o la máquina y las agujas de coser de la mujer, según la idea que se tiene del origen de la "cutipa". Si proviene de animales, sean del monte o domésticos, el baño curativo se hace con el agua en la cual se lavó antes la lana del animal responsable.

Las diversas plantas medicinales tienen su "madre" de carácter bien definido; la madre del chiric sanango es un enano gordo con un enorme sombrero; la de la catahua es una hermosa mujer que lleva un cesto de flores. El ajo sacha tiene como madre una serpiente. El "dietero" que logra ver en sus sueños a estos personajes, es decir, las "madres" de sus medicamentos, obtendrá su curación en forma rápida y segura.

En un mundo que está sujeto a fuerzas anímicas múltiples una mujer encinta, por supuesto, no debe ver ciertos animales so peligro de que ellos transmitan sus peculiaridades al niño por nacer, como el pelejo (perezoso) que "cutiparía" al feto haciéndolo idiota, de movimientos similares a aquellos del animal. La mujer no ha de comer la carne de cierto ratón del monte (el conocono) que "cacarea" todas las noches; el hijo lloraría sin cesar. La mujer que menstrúa ha de evitar

frutas "frías": se enfriaría ella misma. Si come el cashu (marañón) de olor fuerte, apestará como una perra; si consume la carne amarillenta de las paltas, en lugar de sangre le saldría pus. Del mismo modo personas con llagas no deben comer huevos so peligro de obtener una secreción purulenta.

La "irijua" es la enfermedad que ataca al niño cuando su madre, encinta, ve a un muerto. La "oreja" o "caricia" se adquiere al asistir el niño a un velorio. En ambos casos el niño "debe morir", y la fuerza de tal convicción es tan grande que lleva, prácticamente, al infanticidio; se deja perecer al niño sin el menor esfuerzo en su favor.

Me incumbe sólo recordar en este conjunto otra medida metafísica, el "cambio". Lo he descrito en "Las Minas de Puno". "El 'cambio' es la curación para casos graves. El enfermo siente fiebre, delira, puede tener también diarreas violentas. La familia se alarma y busca al 'médico' o paco. Este adivina, por medio de la coca y descubre la gravedad o el peligro de muerte si se demora en hacer "el cambio". Establecido en casa del paciente el médico-mago dispone que se vuelva a interrogar la coca y asegura nuevamente la amenaza inmediata. Ordena, entonces, el cambio, sea con una oveja, un perro, un gallo, un conejo (cuy). Se abre la panza del animal y bajo un ritual solemne en el cual la coca, el alcohol y el incienso desempeñan el papel acostumbrado, el paco la amarra a los pies del enfermo pronunciando imploraciones obscuras. Después de algunas horas dos amigos que hayan asistido al acto cargan con el animal y lo tiran al río u otro lugar, previas nuevas libaciones de alcohol y coca. Hay médicos-magos que hacen el cambio con ranas, en número de 12; las entalegan en 12 bolsitas y las pasan al momento de la curación por el cuerpo del enfermo rezando sin interrupción. El "trucachisay" es una de las ceremonias mágico-rituales más hondamente afirmadas en la Sierra y ha sobrevivido hasta en la Selva amazónica donde se utiliza la corteza del "atadijo" *(Thema micrantha L.)* haciendo de ella una sandalia que se pone sobre los pies del paciente hasta que el tejido de la planta se seque. Después la gente bota la suela al río.

El "cambio", evidentemente, es la "antinomia" del "ánimo"; hay enfermedad por enajenación y hay enfermedad por añadidura de "ánimo"; ésta es la "obsesión" de nuestro propio pensamiento medioeval. Es el objeto principal de la magia negra o brujería malévola.

En todo el territorio peruano estos usos y conceptos son los mismos aunque sus nombres cambian frecuentemente; un hecho que merece mayor atención.

Hasta las cosas de la casa, instrumentos del hombre, tienen su "alma". Cuando en Loreto una visita demora mucho tiempo en casa,

inoportunamente, la dueña o sus hijos van a la cocina y pegan a la escoba riñéndola por su pereza de no barrer la gente molesta. (La idea del "Zauberlehrling", de *Goethe)*. Así la vida del pueblo hasta hoy se carga de símbolos y agüeros. El gallinazo sobre el techo de la casa trae mala suerte; puede ser que "la caipora" caiga en el hogar, mandada por una persona maliciosa que tenga envidia de su felicidad. Entonces toda la familia se baña con orina y la infusión de una planta pestilente, sharamashan, o con la mucura, para desviar el peligro, cada mañana por espacio de 3 días. Cierto gemir del perro que al mismo tiempo cava la tierra con sus patas, predice la muerte de una persona.

El sueño es la analogía de la muerte, la muerte la es del sueño. Los Chimú lo han modelado. Sueños dejan recuerdos, es decir huellas; sueños siguen el curso de asociaciones anteriores e influyen así sobre impulsos nerviosos futuros *(Joshua Rosett)*. En ciertos individuos los momentos de transición entre el sueño y el estar despierto están acompañados de alucinaciones que del mismo modo ocurren en epilépticos, antes y después del acceso. La embriaguez, alcohólica y más aún cocaínica, provoca ilusiones y alucinaciones de matiz agradable "de la naturaleza de satisfacción de deseos" *(Henderson-Gillespie)*. Siempre hemos de recordarnos que todos estos hechos recuperan singular significación entre gentes primitivas cuya fuerza "eidética" (fenómeno intermedio entre percepción y representación, *Jaensch)* e imaginación correspondiente he señalado ya. *Joshua Rosett* ha insistido en los errores inevitables a los cuales sucumben la representación y el simbolismo humanos, cómo semejanza se confunde con identidad, e ilusiones se convierten en embaucamientos. *Guillaume* ha citado a *Maimonides* como el primer intérprete de los sueños de personas muy sensibles, empleándolos para una teoría significativa de la profecía *(A. C. Bouquet)*. Cuanto más sepamos de la psicología humana y de los estados marginales de la Patopsicología, tanto mejor vamos a comprender este pensamiento emocional del primitivo, este pensar mítico consecuente que nos reflejan tanto el arte del cual hemos partido cuanto las ideas arcaicas del pueblo viviente.

Lo que distingue al hombre primitivo de nosotros es la enorme intensidad de su participación hasta en las cosas más triviales de su ambiente. A este respecto se han enunciado las ideas más contrarias a la realidad; se ha dicho que el hombre llamado salvaje no se interesa sino por causas extraordinarias; que la cultura comienza con la curiosidad frente a las cosas más triviales. Tales ideas huelen a escritorio. Quien haya vivido con gentes primitivas sabrá que todo lo contrario es justo: la tripulación de toda una canoa se para de golpe al

oírse el menor ruido; uno muestra a otro un pájaro, una planta; la atención al ambiente es de una agudeza insaciable.

Lo que verdaderamente hace la diferencia, es la "distancia". Nosotros inevitablemente juzgamos, las cosas existen frente a nosotros, objetos de nuestra atención o distracción; pero para el ser menos educado, menos mutilado por su enseñanza e instrucción, las cosas forman parte de su mundo-ser, de su "ser el mundo". Los psicólogos saben, desde tiempos atrás, que nuestros niños pierden esta "unificación emocional" desarrollándose hacia nuestro tipo adulto. El primitivo la guarda en mayor grado. Creo que es útil evitar dar a esta diferencia un aspecto demasiado fuerte de "evolución mental", por lo menos en un sentido biogenético; es simplemente la contraposición del "sentir con todos los sentidos" y del "raciocinar como técnica categórica". Lo que resulta es una diferencia notable de las intensidades de vivencias: el hombre "culto" siente con poco brío, relativamente, si no es un artista, el "primitivo" participa hasta en sus últimas fibras de sus vivencias inmediatas, en la realidad de su mundo (exterior e interior), realidad siempre volitiva. Por eso, nuestros adolescentes, hasta cierto grado, nos muestran actitudes no muy diferentes, aunque nunca idénticas comparándolas con el modo de ser de gentes más simples que nosotros. El punto de acercamiento consiste en su mayor intensidad de vivencias, en el brío de sus actos, en su propensión a la largueza y generosidad, a dar su vida y sus bienes, a entregarse, en cuerpo y alma, a ciertas situaciones.

En eso la exuberancia sexual tiene vinculación estrecha con el juego agonal del "valerse socialmente", con el "potlach" e instituciones semejantes. Las manifestaciones del sexo, creo yo, no son todas de la misma índole; algunas pertenecen a cierta desviación mental como lo he discutido, pero otras al entregarse con pujanza al goce. Lo mismo se repite entre los Indios selvícolas que tienen una multitud de afrodisíacos para acentuarlo. El juego "social" efectúa algo semejante en el campo altruista haciendo de la dádiva un instrumento para darse satisfacción personal, para "valerse" *(Ruth Benedict* y otros). Como lo señala acertadamente *Huizinga*, para enterarnos del sentido íntimo del potlach y de actos semejantes "basta con colocarse imaginativamente dentro del ámbito de una comunidad dominada inmediatamente por los impulsos y excitaciones primarios que, en una sociedad cultivada, representan los impulsos de la edad juvenil". "Es, en una palabra, el mundo de ideas y sentimientos de los mozalbetes." Todo eso es "humano, demasiado humano". Sin embargo, tampoco conviene dar demasiado énfasis a una sola interpretación, a un solo tipo de actitud. No hay seres racionales sin emociones, tampoco existen emocionales sin raciocinio. Ya los primitivos difieren entre sí mucho. Son los fre-

nos y resortes convencionales que hacen que uno u otro aspecto de la mentalidad humana sea más acentuado que otro. He citado la opinión de *Freyer* que la comprensión sociológica es una autoconciencia científica de un presente humano, una "autognosis" diría *Imaz*. Un novelista contemporáneo pone la misma convicción en palabras más simples: "Pienso que uno jamás pueda conocer a alguien que no sea su propio conciudadano. Hombres y mujeres no sólo son ellos mismos; son la región en la cual han nacido, la habitación urbana o la finca donde aprendieron a caminar, los juegos que ejercieron como niños, los cuentos de viejas que oyeron, el alimento que comieron, las escuelas que visitaron, los deportes que ejecutaron, los poetas que leyeron, el Dios en el cual creyeron. Todas estas cosas les han hecho lo que son y no puede uno penetrarlas por oír decir; uno puede sólo conocerlas habiéndolas vivido." *(W. Sommerset Maugham)*. La discusión filosófica de esta cuestión tan interesante *(Lipps, Scheler)* queda fuera de nuestra exposición que, quizá, ha puesto en claro lo que es esencial.

Lo que no sobresale del estudio de la arqueología peruana es el espíritu social muy especial que distingue, al parecer, a toda la población india de la Costa pacífica, desde el Norte hasta el Perú. *George C. Vaillant* al discutir la civilización azteca en forma inequívoca dice: "La competencia por el rango social y por el renombre se daba en el campo de los servicios públicos, más bien que en la adquisición de riqueza; de aquí que casi no existiera la conducta antisocial de hoy para obtener posiciones elevadas". La población más genuinamente "indígena" del Cuzco forma la comunidad de *Cqueros*. Sobre estos Indios he escrito lo siguiente: "Cada grupo de indígenas mantiene la costumbre antigua de elegir anualmente entre sí un alcalde, un regidor y algunos alguaciles, caracterizados por sus varas ornadas de plata que alquilan por 3 a 6 soles. No obstante eso, son objetos de gran veneración y ningún "envarado" recoge el atributo de su dignidad sin besarlo. Estos elegidos intervienen en los líos intestinos y tienen algo como la representación del grupo; fuera de los gastos así ocasionados, por ejemplo en obras públicas cuando deben convidar a sus gentes, han de descuidar mucho sus propias tareas. Pero el grupo les honra a raíz de tales cargos, a estos "kakas". Frecuentemente curajchasccas, viejos haraposos, toman los asientos de honor en las fiestas, hombres venerables que se han sacrificado sirviendo a su comunidad. Tienen derecho al 'alza', a llevar a su casa la comida que quieren. (El fenómeno es expresión viva de la 'autoridad' dentro del ámbito común de la existencia; representa en nuestra vida india la realización de la 'gerontocracia' aunque, como lo anota *Frever*, 'la comunidad es la for-

mación típicamente carente de dominio')". (Cacca o kaka, "tío materno"; curajchay, "distinguir a los sobresalientes)".

En Ayacucho he descrito otra forma de servicio a la comunidad, el "cargo", una fiesta de 8 días que cada año corre a expensas de dos casas. "Es un gasto relativamente excesivo en pro del prestigio social como en el Sur lo es la dignidad del 'envarado'. Procura distinción personal al precio de sacrificios para la comunidad. Es como un remoto recuerdo de un 'potlach' aunque la dádiva consista en bebidas y comidas."

En Loreto este principio "agonal" de valerse socialmente está representado por la fiesta de la "umisha" que se repite en otras partes del Perú (hasta la Costa) en forma del "cortar el árbol". Se celebra con ocasión de Carnavales. Una familia llena una palmera con regalos de toda clase. El último día de la fiesta se hace la "pandilla"; por parejas se danza alrededor del árbol; de una a otra pasa el hacha y cada uno da un golpe al tronco. Quien con el último tumba la palmera ha de devolver "la umisha" el año futuro.

Un poco diferente es el "voto" de los loretanos que ofrecen una fiesta a un Santo y con esta ocasión hacen dádivas a sus amigos, una botella de vino, un gallo etc., regalos que al terminarse el año han de ser devueltos doblemente. (Es cosa curiosa que el campesino hasta en sus dádivas a los espíritus, a la tierra etc., en veces se compromete "pagarles al año"; da y reclama crédito).

En Puno, al pedir la mano de la novia, "sarttasi", los solteros llevan como regalo bebidas, las solteras víveres, el "ayni"; después se celebra el matrimonio. Este ayni es algo como un préstamo con fines sociales ("intercambio obligatorio de presentes") incluyendo para la persona que lo acepta la obligación de la reciprocidad. (Compárense las exposiciones clásicas de *Mauss* —1906— "sur le don").

Mauss, Gurvitch y Huizinga (después de la obra fundamental de *Franz Boas*) han discutido el "potlach", su singular significancia humana y social, su existencia en vastas zonas del Globo. Ni sus raíces mágicas, ni su carácter lúdico nos interesan acá mayormente sino lo que resultó de él, verbigracia el servicio personal a la comunidad como medio de valerse socialmente. Este principio tan preciso para la vida en común de los hombres, muy antiguo entre los pobladores de la Costa Pacífica, ha resistido, en veces, a todos los cambios que el fluir histórico ha producido.

Una de las más antiguas parroquias de la Costa peruana es la de *Sechura*, con La Punta y Muneli, mencionada ya por *Antonio Vázquez de Espinosa*. Hoy todavía la feligresía de más de mil familias se divide en 4 parcialidades o cofradías: *Sechura*, de sechuranos "puros", *Muñuela* y *Muniquita*, de gentes mezcladas, pero nacidas en el

pueblo, y *La Punta*, de forasteros. Sólo en los últimos años se aflojaron algo los lazos tradicionales. Hasta hace poco la Iglesia absorbía la vida íntegra del pueblo que en todo sentido se concentraba alrededor suyo. Los grupos que en las fiestas se reunían cada uno en un ángulo de la Plaza mantenían cierta endogamia. Los matrimonios, además, se hicieron "entre iguales". Había grados o escalafones de prestigio social que casi lograban el valor y la importancia de estamentos y que se basaban en servicios prestados a la comunidad. El primer peldaño formaban los "priostes"; cuidaban el templo guardando sus llaves y tocando sus campanas, a cualquier hora, de día o de noche, desde que se descubrió una vez un intento de robo de su rico tesoro. La categoría más alta representan los "mayordomos" a cuyo costo corren los gastos de las fiestas a la Purísima; y encima de ellos encontrábanse los "devotos" que, además de eso, se ocupaban de los regalos al Santo, contribución que sólo últimamente el párroco ha logrado convertir en otra, para la restauración del templo. "Escribanos" y "procuradores" ayudaban a los organizadores de las fiestas que eran tanto religiosas cuanto sociales. Cada uno pedía los buenos servicios de sus amigos, contribuciones de "castillos" (fuegos artificiales), de danzas y de alumbrados públicos; cada uno se sometía a estos gastos esperando que el que pedía en el momento, devolvería la ayuda en otro año cuando cambiarían los papeles de "organizadores" y "amigos contribuyentes".

Parece que el caso de Sechura en forma muy curiosa presenta la sobrevivencia de este principio lúdico del valerse socialmente por sacrificios incorporándose éste desde los principios de la conversión al Cristianismo en el seno de las costumbres sagradas de la feligresía. Este "despoblado" de Sechura, casi desierto y por ende bien aislado, era el centro y punto de partida de la colonización española y de la conversión cristiana; se prestaba maravillosamente para una acción penetrante, soportada por todo el entusiasmo de los principios. Comprendemos, al mismo tiempo, una tradición algo rara de esta parroquia: el voto "minoritario", la influencia decisiva de la minoría políticamente prevaleciente.

La fuerza viva de tal actitud ha mermado mucho. En muchos lugares casi ha desaparecido al crearse el retraimiento y la agresión negativa de los campesinos, a consecuencia de la Encomienda y de la supresión extralegal, pero efectiva y odiosa, de la Colonia. Los "Indios" perdieron mayormente, tanto el sentido como el deseo de la cooperación devota, a base de sacrificios, con la nueva sociedad de la cual quedaban separados por su status y por sus emociones. Se limitaban, más y más, al estrecho margen de las comunidades "de su con-

senso" que desde hacía tiempo resumían para ellos sus acciones e interacciones más "reales".

Su aislamiento vecinal y emocional, la pobreza de sus recursos de toda índole hacían que la comunidad indígena —comunidad en el sentido sociológico, no siempre jurídico— se convertía, asimismo, en el baluarte del espíritu arcaico-mítico. Esta masa, de veras masa por oposición, desamparada y carente de otra unión que aquella que proporciona identidad de anhelos, súbitamente se agita más. Se introducen apetitos malsanos y peligrosos, ajenos a su condición, ensueños de Hollywood que crean una concupiscencia más allá de sus deseos legítimos e inmediatos de mejores condiciones de cultivos, de un desenvolvimiento natural de su vivienda hacia condiciones humanamente más dignas. Se anuncian conflictos tanto más graves cuanto que la distancia cultural, no sólo civilizadora, entre los grupos en pugna, es extraordinariamente ancha. Ahí hay una responsabilidad enorme de los intelectuales, de los políticos, no sólo si pensamos en la masa inquieta de los campesinos-indios, sino si pensamos en el destino de la nación íntegra.

Consideraciones finales

Desde tiempos casi inmemoriales en el Perú la estructura social ha sido comparable a una enorme peana, extendida y gruesa, encima de la cual se erige una pirámide relativamente de poco volumen, compuesta por los grupos que no son ni agricultores ni pastores ni colonos, y por aquellas personas que componen el cuerpo administrativo, es decir, por la burguesía, la burocracia y la aristocracia. Desde la época chimú hubo una jerarquía que culminaba en un punto y descansaba sobre este estrato de fondo que hoy en día nos aparece como "indígena" y rural aunque de él hace tiempo se separó el grupo de trabajadores urbanos que, evidentemente, existía ya en Chanchan y Cuzco. Diferenciación hubo en ambos grupos, pero la parte socialmente desarrollada en mayor grado, por supuesto, era "la pirámide". En las condiciones vigentes de territorios frecuentemente áridos (quizás en forma progresiva) y hambrientos de abono, desde la Colonia luchando contra la eterna escasez de tierras arables y de pastos, los campesinos, labradores, pastores y mineros semiprofesionales, se veían obligados a mantener cierto canon de vida rural, aunque ciertamente no en un sentido doctrinario, ni siquiera conscientemente. Actuaban impulsos internos negativos, su resentimiento y retraimiento, el hambre de tierras, el disimulo de cualquier bienestar económico que uno u otro lograba, la inercia de quien se siente ilota y desposeído de los frutos de su labor. Ayudaban la geografía, las tradiciones, la educación arcaica, generalmente el estrecho margen de libertad económica:

por eso "la peana" por mucho tiempo parecía "estática" y refractaria a cualquier intensificación de sus interacciones con "los otros". Hasta su "capilaridad demográfica" prácticamente resultó mera pérdida. En los últimos siglos el movimiento respectivo de interpenetración de preferencia era unilateral: la "pirámide" absorbía mucho más del estrato básico que al revés.

Por eso el hombre del campo, el "Indígena", para el habitante culto de la urbe es una incógnita, y frecuentemente, de mala reputación. Alrededor de su situación giran las discusiones más huérfanas de argumentos válidos. Si verdaderamente anhelamos claridad y progreso, se necesita un estudio y una solución de conjunto en el sentido humanista que he mencionado en el preámbulo de este trabajo. Guiados por tal deseo hemos de refutar muchas tesis que se ocupan de nuestro tema o, por lo menos, señalar sin rebozo que son opiniones sin comprobación científica de ninguna clase. Con todo respeto creo que las exposiciones literarias hasta de un *Salvador de Madariaga* que se refieren al "carácter" del "Indio" y "Mestizo" pertenecen a esta categoría de ficciones dotadas de gracia, comparables a las exposiciones "etno-psicológicas" de un *Alfred Fouillée*. Creo que ningún psicólogo o sociólogo se dejará seducir por estas afirmaciones poéticas que carecen del análisis más elemental de los factores que intervienen en la formación de la personalidad "tipo" que el autor quiere señalar en su ser "específico".

He mencionado el carácter jerárquico de esta "pirámide" que hasta hace poco se mantuvo firme. No se podría discutir esta cuestión sin tocar los credos y deseos tanto políticos cuanto religiosos que, forzosamente, han de quedarse al margen de esta exposición. Por eso, por supuesto, no subestimo su fuerza o el hecho innegable que hasta hoy, en forma consciente o inconsciente, son resortes sociales de gran importancia, o si se prefiere otra consideración, amortiguadores de cualquier tendencia disolvente de lo tradicional. Ya antes de instalarse el Cristianismo, el derecho y valor del individuo fatalmente eran conectados con su "status", y el pensamiento aristotélico-tomásico en eso no cambió nada, aunque Sto. Tomás nos enseñó que "todos los hombres nacidos de Adán pueden ser considerados como un solo hombre en cuanto participan en la naturaleza única que recibieron de su primer padre". El humanismo tomásico *(Jacques Maritain)* se reconcilió plenamente con la idea de la autoridad y del "gobierno", fundada en *Aristóteles*. "El ilimitado individualismo del platónico a ultranza, que prefiere la libertad absoluta a tomar parte en un estado despótico, y no desea ni gobernar, ni ser gobernado, es en verdad éticamente mejor que el ideal de poder del estado moderno, dice *Aristóteles*, pero el gobierno no es necesariamente despotismo, y gran número

de hombres han nacido simplemente para ser súbditos". *(W. Jaeger)*.

Así el espíritu sumiso se hizo tradicional en este grupo compacto de nativos; su trascendencia para la sobrevivencia de lo arcaico, quizás, ha resultado de nuestra exposición. Si hasta tarde en la historia europea los conceptos míticos de los antepasados se han mantenido, en forma modesta en las fiestas populares, hasta religiosas *(Bouquet)*, con mayor intensidad en los cuentos de niños, en el folklore, de tal suerte que su sobrevivencia en sí por cierto no es indicio de un atraso fatal del desarrollo civilizador, su gran vigor en el ambiente rural peruano demuestra la existencia de frenos que, entre otros factores,

La madre de la papa.—Foto: *K. Godard*

son responsables de la condición "estática" de este grupo.

Experiencias múltiples, hechas en contacto estrecho con los campesinos, han puesto en claro que el pensar mítico-arcaico es síntoma de cierta actitud anormal suya, síntoma sociopático, consecuencia de su rebeldía mental, de su represión y agresividad negativa que llevan al rechazo de la conducta ajena identificada con condiciones odiosas, además de ser expresión de un aislamiento vecinal y lingüístico de muchos siglos. El modo conceptual mítico debe su perduración al re-

traimiento y a la encarcelación del hombre del campo en un mundo imaginario de oposición tácita que fomenta los ensueños y los "escapes" que favorece sus vicios sociales.

El pensar mítico es sólo un rasgo del actuar general que, pese a

La papa en representación demoníaca.—Foto: *K. Godara*

las grandes adquisiciones de principios de la Colonia. — de la adopción de animales domésticos y de plantas comestibles, al lado de otros enriquecimientos de menor trascendencia— quedó exageradamente conservador y hasta arcaico, aunque sería falso negar que estos nativos en ciertos campos de su actividad mostraron una iniciativa admirable,

por ejemplo en la solución que dieron a su escasez de tierras entregándose a una colonización interna, silenciosa, sin ayuda alguna, a migraciones extraordinariamente penosas y atrevidas de cuya vastedad me he empeñado en dar cuenta exacta. Sin embargo, esta actitud de existencia vagarosa, en el sentido del Estado moderno, es sumamente antisocial o, por lo menos, asocial: "la peana", los campesinos, necesitan la existencia de la "pirámide", exigen en forma continuamente creciente los productos de su industria, pero no se han imbuído aún de la idea de la cooperación recíproca a base de esfuerzos. Las dificultades alrededor de su comunidad o aldea hasta cierto grado les hacen olvidar que encima de estas estancias, haciendas. "feudos en liquidación", hay el Estado, hay la Nación a los cuales pertenecen, que les pertenecen a ellos como ciudadanos. Un número tan crecido de vagantes ("tramps") es síntoma de cierta enfermedad social y un fermento propicio de muchos trastornos. Todo eso resulta de una larga historia de la cual he tratado en varias ocasiones, últimamente todavía con motivo de relatar una plática con alumnos del campo que me descubrían su aversión profunda contra "hacendados y autoridades". Lo trágico es que estos arcaísmos de la vida cotidiana reflejan sobre sus bases mismas, sobre la gleba nutritiva que se descuida, sobre la producción, sobre la calidad de los animales domésticos y muchas cosas más que en su totalidad casi son idénticas con la prosperidad nacional. Pero ahí, exactamente, hubo y hay aún el conflicto entre el resentimiento campesino, su pobreza ostentosa, sus vicios sociales, y el progreso económico que no resulta de oficinas urbanas, de decretos y leyes, sino de la labor efectiva que en un país altamente agrícola forzosamente es campesina. Esa es la razón para llamar al problema "indígena", de indudable existencia, un problema humanista, humano en todos sus sentidos. Es, posiblemente, el problema nacional de primera importancia. Se articula estrechamente con otro problema trascendental para el desenvolvimiento de la Nación Peruana, con el poblamiento que en su cuantía y cualidad se hace responsable de la Economía y, por su intermedio, de todos los adelantos que se vislumbran como deseables. Siempre, y de todas partes, la cultura y la civilización se enriquecieron sobre los fundamentos de la abundancia; el tema de la importancia civilizadora de cierto ocio ha sido motivo de estudios muy objetivos. Sin embargo la fermentación espiritual de la masa de los campesinos indios introduce momentos de grave peligro si no se encuentran los métodos adecuados para canalizar sus tendencias impetuosas. Sólo pensando muy sobriamente en términos de las Ciencias Sociales nos será dable señalar la significación de este resentimiento campesino tan común todavía, cuya vinculación con el pensar mítico-arcaico ha sido uno de los objetos de este ensayo.

Paidometría Indígena

Por Luis A. León
(Ecuador)

English Summary

In this article the author presents a series of anthropological measurements based on 600 Indian children of the Otavalo Canton; one half boys, the other half girls, aged between 3 and 17 years. And subsequently he makes comparisons with the results obtained in a study of the same type made by the Department of Public Education with poor children of school age, of Quito, in the years 1929-1930.

The principal measurements gathered and compared are weight, height, length of arm stretch, length of body trunk, length of the legs, cranial index (horizontal and vertical), facial and nasal index, etc.

In each case, the differences between both measured groups are indicated, noting sex and age. The author announces the immediate publication of another article in which he will offer biologic notes and paidologic conclusions concerning the present and future development of the Otavalo Indian.

Con el objeto de conocer el desenvolvimiento físico y las características biotipológicas del niño indígena, hace algunos años emprendí la ardua tarea de realizar en las principales parcialidades indígenas del cantón de Otavalo —Ecuador— este trabajo de antropometría infantil, en niños de ambos sexos comprendidos entre 2 y 17 años. Fué necesario vencer dos grandes obstáculos: *1)* el prejuicio que existe entre los Indígenas de considerar la medición corporal como un preludio de enfermedad o muerte, razón por la cual los padres y familiares del niño se negaban rotundamente a permitir que se les practicaran las mediciones; *2)* la ignorancia del Indio en cuanto a la edad de sus hijos; pues, no se da cuenta ni aún de los años que puede tener él. Es sabido que los trabajos de paidometría tienen valor únicamente cuando los cálculos se hacen a base de la edad cronológica, y para poder contar con este dato tuve que anotar previamente los nombres completos de los padres y del niño, parcialidad y parroquia a que pertenecían y edad aproximada del chico, para posteriormente consultar el Registro Oficial de Nacimientos que se lleva en la Jefatura Cantonal y poder así conocer la edad cronológica exacta; tarea compleja y laboriosa que me obligó a desechar más de la mitad de los casos examinados en las diferentes parcialidades. Después de largos y penosos recorridos hubo que eliminar: *a)* aquellos de quienes no se pudo encontrar la partida de nacimiento, y *b)* los que, perteneciendo a la misma parcialidad, eran homónimos con sus padres, lo cual no es raro en la familia indígena, y que daban con ello lugar a dubitaciones. La casuística se redujo a 300 para el sexo masculino y 300 para el sexo

femenino, existiendo variaciones para cada grupo de edades, con un relativo predominio de los comprendidos entre 7 y 13 años, debido a que una buena parte del trabajo se realizó en las escuelas. Para el éxito de la investigación tuve que llevar desde la ciudad de Quito, una báscula portátil, un antropómetro y un estuche de antropometría. El reducido número de casos que se pudo aprovechar no permite sacar conclusiones fehacientes, pero basta para darnos una idea aproximada del desenvolvimiento corporal del infante indígena. En nuestro medio, creo que transcurrirán todavía algunos años para que se emprendan otros trabajos de esta índole; mientras tanto, sirva el presente como índice del desarrollo físico del niño indígena otavaleño. Hubiera sido de enorme utilidad calcular las diferentes variaciones antropométricas comparativamente con las del niño blanco de la misma localidad, pero no habiendo sido ésto posible, deseo por lo menos parangonar con los resultados obtenidos de algunas investigaciones antropométricas realizadas en niños pobres de las escuelas urbanas de Quito, que considero pueden tener un desarrollo corporal igual a los de Otavalo; desgraciadamente las medidas utilizables de la estadística antropométrica escolar quiteña, se reducen a peso, talla, longitud de las piernas y circunferencia craneana.[1] Los datos consignados se refieren a las medias aritméticas.

Peso.—A los niños se les pesaba cubiertos sólo con ropa interior, descontándose por este concepto de su peso total: 200 gramos en los niños de 2-6 años; 300 grs. en los niños de 7-12 años, y 400 grs. en los de 13-17-años. *(ver cuadro de la página siguiente).*

El niño indio parece exceder en peso al blanco hasta la edad de los 8 años, y desde ésta hasta los 15, éste supera a aquél; y desde los 15 años en adelante tienden a igualarse; en el sexo femenino pasa todo lo contrario, hasta los 8 años la niña blanca aventaja en peso a la india, entre los 8 y los 15 ésta pesa más que aquélla, y desde los 15 años en adelante tienden a igualarse.

[1] Estadística antropométrica en el Ecuador, deducida de 82.286 investigaciones en niñas pobres y en 97.531 investigaciones en niños pobres, efectuadas trimestralmente durante el año lectivo de 1929-1930 en las escuelas de Quito. Informe que el Ministro de Educación Pública, Bellas Artes, Deportes, etc. presenta a la Nación en 1931.—Quito, 1931.

	Niños indígenas				*Escolares blancos*	
	Varones		*Mujeres*		*Varones*	*Mujeres*
Edad	*Casos*	*Peso en gr.*	*Casos*	*Peso en gr.*	*Peso en gr.*	*Peso en gr.*
2 años	13	11,825	12	11,700	.....	.....
3	15	12,975	11	12,960	.....	.....
4	18	15,500	17	13,630	.....	.....
5	17	17,220	20	14,700	.....	.....
6	18	17,800	19	15,600	.....	.....
7	23	20,860	21	16,700	18,700	17,300
8	21	21,400	22	19,900	20,000	19,500
9	26	22,510	25	22,960	25,300	19,900
10	27	24,630	27	24,160	26,500	22,200
11	22	25,100	24	26,500	27,800	23,500
12	20	29,300	13	29,370	29,100	28,400
13	20	31,200	19	32,530	32,100	32,100
14	18	32,160	21	36,100	34,300	34,000
15	13	35,200	17	39,200	36,500	36,500
16	15	40,760	15	41,800	40,900	41,000
17	16	48,100	17	46,700	46,900	42,800

Tomando en cuenta el incremento ponderal que se registra anualmente, podemos calcular el promedio de peso anual en cada una de las edades, tanto del niño indio como del blanco.

Edades	*Aumento promedial anual en el niño indígena.*		*Aumento promedial anual en el escolar blanco.*	
	Varones	*Mujeres*	*Varones*	*Mujeres*
2-6 años	1,494 gr.	975 gr.	.....	.....
7-12	2,000	2,295	2,080 gr.	2,220 gr.
13-17	3,540	3,466	3,560	2,880

Del cálculo anterior se deduce que entre los Indígenas de Otavalo el varón hasta los 6 años aumenta de peso más que la mujer; de los 7 a los 12 años, ésta supera a aquél, y de los 13 a los 17 años el aumento de peso anual marcha paralelamente en ambos sexos; posiblemente esta divergencia obedezca a los procesos prepuberales, físicamente favorables en la mujer y desfavorables en el varón. En cuanto al estudio comparativo desde el punto de vista étnico, el aumento de peso en los varones, a partir de los 7 años es más o menos igual en ambos grupos; en las mujeres se nota una ventaja de la india sobre la blanca. Talla.—Se tomaron las medidas colocando al niño en posición vertical de acuerdo con las instrucciones y técnica internacionalmente utilizadas. *(Ver tabla página siguiente).*

Las niñas indígenas hasta los 4 años tienen una talla mayor que la de los varones; de los 5 a los 8 años el varón se desarrolla más que la mujer y entre 9 y 13, las mujeres se desarrollan más que los varones; desde los 14 años en adelante el varón adquiere de nuevo mayor

Edad	Niños indígenas		Escolares blancos.		Diferencias a favor del	
	Varones	Mujeres	Varones	Mujeres	Varones	Mujeres
2 años	760 mm.	790 mm.	----------	----------	----------	----------
3	780	805	----------	----------	----------	----------
4	841	840	----------	----------	----------	----------
5	900	900	----------	----------	----------	----------
6	970	920	----------	----------	----------	----------
7	1,050	950	1,081 mm.	1,089 mm.	31 mm.	139 mm.
8	1,090	1,030	1,091	1,106	1	76
9	1,110	1,130	1,144	1,146	34	16
10	1,150	1,160	1,173	1,177	23	17
11	1,160	1,170	1,223	1,225	63	55
12	1,190	1,210	1,275	1,285	85	75
13	1,250	1,250	1,342	1,355	92	105
14	1,330	1,280	1,413	1,425	83	145
15	1,360	1,310	1,482	1,453	122	143
16	1,400	1,350	1,527	1,472	127	122
17	1,480	1,420	1,566	1,493	86	73

talla que la mujer. En el grupo blanco se nota un fenómeno algo semejante. El estudio comparativo de las tallas de niños blancos e indios da como resultado la superación en todas las edades, del primero sobre el segundo. Veamos ahora el aumento de talla en cada una de las edades.

Edades	Aumento promedial anual en el niño indígena		Aumento promedial anual en el escolar blanco	
	Varones	Mujeres	Varones	Mujeres
2-6 años	42 mm.	32 mm.	----------	----------
7-12	36	41	39 mm.	39 mm.
13-17	58	42	58	41

Longitud de los brazos.—Con el brazo derecho en extensión se ha medido la distancia comprendida entre el acromion y la punta del dedo medio.

Edad	Largo de los brazos.	
	Varones	Mujeres
2 años	307 mm.	305 mm.
3	312	340
4	345	350
5	372	370
6	428	380
7	456	390
8	482	434
9	490	470
10	500	490
11	510	500
12	520	510
13	550	520
14	600	530
15	610	550
16	615	575
17	623	600

Aumento promedial anual.

Edades	Varones	Mujeres
2-6 años	25 mm.	18 mm.
7-12	15	21
13-17	24	18

Si se compara el desarrollo braquial, en su sentido longitudinal, entre los niños de uno y otro sexo, observamos que la mujer tiene dichas extremidades más largas que el hombre hasta los cuatro años; a partir de esta edad se presenta el fenómeno inverso. El aumento promedial anual en la longitud de los brazos se realiza en la siguiente forma: en el varón los brazos se desarrollan más en la segunda infancia y en la pubertad; en cambio en la mujer, el máximo de desarrollo se registra entre los 7 y 12 años, ésto es en la edad prepuberal.

ALTURA DEL TRONCO.—Se obtiene restando la longitud de las piernas de la distancia que hay entre la horquilla esternal y el suelo, manteniendo al niño en posición erguida y vertical.

Edad	*Altura del tronco.*	
	Varones	*Mujeres*
2 años	28 mm.	25 mm.
3	30	28
4	32	31
5	34	35
6	36	36
7	38	37
8	39	38
9	40	39
10	41	40
11	42	41
12	43	42
13	44	43
14	45	43
15	46	44
16	47	45
17	48	47

Aumento promedial anual.

Edad	*Varones*	*Mujeres*
2-6 años	20 mm.	27 mm.
7-12	11	10
13-17	10	10

Notamos que en casi todas las edades, el varón tiene mayor altura del tronco que la mujer; tanto en ésta como en el varón, el tronco se desarrolla más en su sentido longitudinal durante la segunda infancia.

LONGITUD DE LAS EXTREMIDADES INFERIORES.—Se han tomado las medidas desde la sínfisis pubiana al suelo.

	Niños indígenas		*Escolares blancos.*	
Edad	*Varones*	*Mujeres*	*Varones*	*Mujeres*
2 años	331 mm.	355 mm.	----------	----------
3	343	370	----------	----------
4	365	380	----------	----------
5	400	395	----------	----------
6	442	403	----------	----------
7	486	440	478 mm.	557 mm.
8	510	484	487	562
9	540	550	515	576
10	560	570	523	576
11	570	580	555	606
12	593	600	599	626
13	620	623	650	650
14	635	630	678	653
15	660	650	724	658
16	686	670	744	670
17	738	690	747	671

El estudio comparativo entre varones de ambos grupos, indica que hasta los 11 años, el indígena tiene extremidades inferiores más largas que el blanco, y desde esta edad en adelante el niño blanco le aventaja al indio. Entre las mujeres se nota que la niña blanca tiene sus extremidades inferiores más largas que la india, hasta la edad de 16 años, y después tienden a igualarse. Examinemos ahora el aumento promedial anual de este segmento del cuerpo, en una y en otra raza.

	Aumento promedial anual en el niño indio		*Aumento promedial anual en el escolar blanco.*	
Edades	*Varones*	*Mujeres*	*Varones*	*Mujeres*
2-6 años	28 mm.	12 mm.	----------	----------
9-12	25	33	24 mm.	13 mm.
13-17	28	18	29	9

En el varón indígena, el mayor desarrollo longitudinal de las extremidades se observa en la segunda infancia y pubertad; en las mujeres del mismo grupo existe un verdadero aceleramiento en la tercera infancia, es decir en la edad prepuberal; el desarrollo de la talla en la niña parece, pues, depender en esta edad, de la longitud que adquieren las piernas, en comparación con el escaso desarrollo longitudinal del tronco. El varón blanco se aprecia hasta los 13 años, un desarrollo inferior al de la mujer y a partir de esta edad el varón le aventaja a la mujer en la longitud de sus extremidades inferiores.

Diámetros cefálicos.—El diámetro antero-posterior se ha tomado desde la glabela hasta la protuberancia occipital externa; el transversal de una a otra de las eminencias parietales, por encima del pabellón de las orejas.

	Antero-posterior.		*Transversal.*	
Edad	*Varones*	*Mujeres*	*Varones*	*Mujeres*
2 años	165 mm.	165 mm	132 mm.	123 mm.
3	170	166	133	125
4	172	167	134	128
5	173	168	135	130
6	174	169	136	131
7	175	170	138	132
8	176	171	139	134
9	177	171	140	135
10	178	172	141	136
11	179	172	142	136
12	179	172	143	137
13	180	173	144	138
14	180	174	145	139
15	180	174	145	140
16	181	175	146	140
17	182	176	146	141

En el varón, a partir de los tres años los diámetros antero-posterior y transversal superan los de la mujer. Veamos ahora el aumento medio anual de cada uno de estos diámetros en las tres edades que estamos examinando:

Aumento promedial anual

	D. antero-posterior		*D. transversal.*	
Edad	*Varones*	*Mujeres*	*Varones*	*Mujeres*
2-6 años	2.2 mm.	1.0 mm.	1.0 mm.	2.0 mm.
7-12	0.8	0.6	1.0	1.0
13-17	0.6	0.8	0.6	0.8

En la segunda infancia se registra un mayor desarrollo de los dos diámetros cefálicos en uno y otro sexo. En la tercera infancia y en la pubertad el desarrollo cefálico no marcha paralelamente en ambos sexos, pero nótese que cada uno de ellos, al llegar a los 17 años, experimentan todavía un aumento del tamaño de la cabeza en sus dos diámetros, y que en la pubertad la cabeza de la mujer excede en su desarrollo a la del varón.

Altura de la cara.—Se ha tomado en dos partes: *a)* desde el basion al prostion y *b)* desde el prostion al mentón.

	Alturas Parciales				*Altura Total*	
Edad	*Varones*		*Mujeres*		*Varones*	*Mujeres*
	(a)	(b)	(a)	(b)		
2 años	50 mm.	29 mm.	50 mm.	23 mm.	79 mm.	73 mm.
3	54	31	52	30	85	82
4	55	32	53	31	87	84
5	56	33	55	31	89	86
6	59	33	56	32	92	88
7	62	34	57	33	96	90
8	64	35	58	34	99	92
9	65	36	60	35	101	95
10	66	37	61	36	103	97
11	67	38	62	37	105	99
12	68	39	63	38	107	101
13	69	40	64	39	109	103
14	70	41	65	40	111	105
15	71	42	66	41	113	107
16	72	43	67	42	115	109
17	73	45	70	44	118	114

A partir del segundo año de edad, la cara tiene en el varón un desarrollo longitudinal superior al de la mujer, y la diferencia se marca más desde los 7 años, observándose que dicha diferencia, hasta los 16 años es de 6 mm. anuales, es decir que durante la tercera infancia y la pubertad la diferencia longitudinal de la cara es uniforme.

Veamos ahora el promedio de crecimiento anual de la cara en su sentido longitudinal.

Edad	*Promedio anual de crecimiento.* *Varones*			*Mujeres*		
	(a)	*(b)*	*Total*	*(a)*	*(b)*	*Total*
2-6 años	2.2 mm.	1.2 mm.	3.4 mm.	1.5 mm.	2.2 mm.	3.7 mm.
7-12	1.5	1.0	2.5	1.1	1.0	2.1
13-17	1.0	1.2	2.2	1.4	1.2	2.6

De acuerdo con estos datos, observamos que el varón acusa un desarrollo longitudinal de la cara mayor en la segunda infancia que en la tercera, y en ésta, más que en la pubertad. En la mujer, el máximo de desarrollo se registra en la segunda infancia, luego viene la pubertad y en tercer lugar la tercera infancia. No debemos olvidar que en nuestro estudio consideramos a los niños comprendidos sólo entre dos y diecisiete años.

Anchura de la cara.—Se han tomado dos medidas: *a)* la bizigomática, y *b)* la bigoniaca.

Edades	*Varones*		*Mujeres*	
	(a)	*(b)*	*(a)*	*(b)*
2 años	94 mm.	70 mm.	87 mm.	65 mm.
3	95	75	97	72
4	96	78	98	78
5	97	83	99	80
6	100	87	101	85
7	109	90	102	88
8	111	93	104	89
9	112	94	108	90
10	113	95	110	91
11	114	96	111	92
12	115	98	112	94
13	116	99	113	95
14	119	100	114	96
15	122	101	115	97
16	124	102	119	98
17	126	103	121	101

La anchura bizigomática en el varón es inferior a la femenina hasta los 6 años, y de los 7 en adelante ocurre lo contrario, hasta diferencias de 5 y 7 milímetros; la anchura bigoniaca en el varón es superior a la de la mujer en todas las edades, estableciéndose desde los ocho años de edad, una diferencia de 4 milímetros.

El crecimiento promedial anual de las anchuras faciales es el siguiente:

Edad	*Promedio anual de crecimiento* *Varones*		*Mujeres*	
	(a)	*(b)*	*(a)*	*(b)*
2-6 años	1.2 mm.	4.2 mm.	1.0 mm.	4.0 mm.
7-12	1.0	1.8	1.8	1.5
13-17	2.2	1.0	1.8	1.4

En la segunda infancia, y en ambos sexos, la anchura bigoniaca crece más que la bizigomática; en la tercera infancia, existe disparidad en el crecimiento: mientras en el varón aumenta más la anchura bigoniaca, en la mujer aumenta más la bizigomática; en la pubertad el crecimiento de ésta es superior a la de aquélla, en los dos sexos.

LONGITUD Y ANCHURA DE LA NARIZ.—El largo de la nariz se ha tomado desde su raíz hasta la punta; y el ancho, entre las dos alas.

	Longitud		*Anchura*	
Edad	*Varones*	*Mujeres*	*Varones*	*Mujeres*
2 años	31 mm.	30 mm.	25 mm.	25 mm.
3	33	32	26	26
4	34	33	27	27
5	35	35	28	28
6	36	37	29	28
7	38	39	30	29
8	39	39	31	29
9	40	39	32	29
10	41	40	32	30
11	41	40	33	30
12	41	40	34	31
13	42	41	35	31
14	43	41	36	32
15	44	42	36	33
16	45	42	36	34
17	45	43	37	34

Exceptuando en las edades de 6 y 7 años, el varón tiene la nariz más larga que la mujer, con diferencias hasta de 3 mm.; en cuanto a la anchura, es igual hasta los 5 años; desde los 6 tiene mayor desarrollo en el hombre, también con diferencias hasta de 3 mm.

Veamos el promedio anual de crecimiento de la nariz en sus dos dimensiones.

	Longitud		*Anchura*	
Edades	*Varones*	*Hembras*	*Varones*	*Hembras*
2-6 años	1.2 mm.	1.8 mm.	1.0 mm.	.7 mm.
7-12	.6	.5	.8	.5
13-17	.8	.6	.6	.5

En sentido longitudinal la nariz se desarrolla más en ambos sexos durante la segunda infancia; crece menos en la pubertad, y todavía, menos en la tercera infancia. En su anchura, crece también más en los dos sexos durante la segunda infancia; en la tercera infancia y pubertad hay mayor desarrollo en el varón que en la mujer.

CIRCUNFERENCIA CRANEANA.—Esta medida se ha tomado pasando la cinta métrica a nivel de la glabela y de la protuberancia occipital. Compararemos los datos consignados, por lo menos desde los siete años, con los obtenidos en escolares de la ciudad de Quito, pertenecientes a las clases pobres.

	Niños indígenas		Escolares blancos	
Edades	Varones	Mujeres	Varones	Mujeres
2 años	480 mm.	460 mm.	----------	----------
3	480	470	----------	----------
4	490	480	----------	----------
5	500	480	----------	----------
6	510	490	----------	----------
7	510	490	505 mm.	493 mm.
8	510	490	512	501
9	510	500	515	507
10	520	500	516	509
11	520	500	517	514
12	520	500	522	515
13	520	500	524	516
14	520	510	527	516
15	530	520	528	517
16	530	520	532	519
17	540	530	534	520

En los Indígenas la circunferencia craneana del varón es superior a la de la mujer, con diferencias entre 1 y 2 centímetros; en los escolares blancos la diferencia es menos marcada. Si parangonamos la circunferencia craneana en los niños de ambas razas, no se observan mayores diferencias.

Veamos el promedio anual de crecimiento de la circunferencia en las edades examinadas.

	Promedio anual de crecimiento en los niños indígenas		Promedio anual de crecimiento en el escolar blanco	
Edades	Varones	Mujeres	Varones	Mujeres
2-6 años	7.5 mm.	7.5 mm.	----------	----------
7-12	1.6	1.6	3.4 mm.	4.4 mm.
13-17	4.0	6.0	2.4	1.0

La circunferencia craneana en el niño indígena aumenta más en la segunda infancia; hay un retardo del crecimiento en la tercera infancia y una ligera aceleración en la pubertad, tanto en el varón como en la mujer. En los niños blancos quiteños su desarrollo durante estas dos últimas edades parece hacerse en sentido inverso.

Diámetros bi-acromial y bi-crestiliaco.—El primero tomado de un acromio a otro; el segundo entre los puntos más separados de las crestas iliacas en la pelvis. *(Ver tabla página siguiente).*

El diámetro biacromial del varón es superior al de la mujer en todas las edades, y la diferencia es mayor mientras aumentan en edad cronológica, llegando a los 17 años a existir una diferencia de 24 milímetros. En cuanto al bi-crestiliaco se nota que hasta la edad de los seis años son más o menos iguales en ambos sexos; pero a partir de los 7 el femenino supera al masculino, alcanzando a los 17 años una diferencia de 38 milímetros.

Edades	*Diámetro biacromial*		*Diámetro bi-crestiliaco*	
	Varones	*Mujeres*	*Varones*	*Mujeres*
2 años	194 mm.	192 mm.	161 mm.	162 mm.
3	198	196	167	165
4	200	198	170	170
5	206	202	178	178
6	238	215	195	198
7	245	230	202	205
8	250	238	206	210
9	255	241	211	223
10	260	246	215	230
11	264	260	220	240
12	271	268	231	251
13	291	274	242	260
14	298	281	256	271
15	305	289	258	284
16	316	296	261	295
17	326	302	268	306

El promedio de crecimiento anual de uno y otro diámetro en las tres edades examinadas es:

Edades	*Promedio de crecimiento anual del D. biacromial*		*Promedio de crecimiento anual del D. bi-crestiliaco*	
	Varones	*Mujeres*	*Varones*	*Mujeres*
2-6 años	11.5 mm.	5.7 mm.	8.5 mm.	9.0 mm.
7-12	5.5	8.6	6.0	10.2
13-17	11.0	5.3	7.0	11.0

En el varón el diámetro biacromial aumenta más durante la segunda infancia y en la pubertad, existiendo un ligero retardo en la tercera infancia; con la mujer pasa todo lo contrario, aumenta más durante la tercera infancia y se presenta un retardo en la segunda infancia y en la pubertad. En cuanto al diámetro bi-crestiliaco en el varón crece más durante la segunda infancia, y en la mujer el máximo de desarrollo se registra durante la pubertad.

Circunferencia torácica.—La circunferencia torácica se ha tomado durante el reposo respiratorio, por encima de los mamelones en el hombre, y por encima de los senos, en la mujer.

Edades	*Circunferencia Torácica*	
	Varones	*Mujeres*
2 años	52 cm.	51 cm.
3	53	51
4	54	52
5	56	54
6	60	55
7	62	57
8	62	60
9	63	63
10	64	66
11	65	67
12	66	68
13	68	70
14	70	75
15	72	76
16	74	77
17	74	78

Hasta la edad de los ocho años la circunferencia torácica en el varón es superior a la de la mujer, pero a partir de los 9 se establece a ese respecto una ventaja a favor del sexo femenino.

He aquí ahora su promedio de crecimiento anual en los tres grupos de edades:

Promedio anual de crecimiento de la Circunf. torácica

Edad	*Varones*	*Mujeres*
2-6 años	20 mm.	10 mm.
7-12	10	21
13-17	16	20

Estos datos de antropometría, que casi en forma esquemática he dado a conocer, pueden originar una serie de consideraciones de orden biológico sobre el estado actual y el porvenir del desenvolvimiento somático del Indio otavaleño; consideraciones que, por la extensión que ha adquirido el presente trabajo, me abstengo de abordar ahora, pero confiando en exponerlas más adelante a los lectores de *América Indígena.*

INDIOS DO BRASIL

Por A. Botelho de Magalhães
(Brasil)

English Summary

In this article we offer a synopsis of the most important paragraphs of the report which the learned Brazilian ethnologist, Mr. Harald Schultz, sent to the Conselho Nacional de Proteção aos Indios. After some disagreeable incidents, the investigations among the Umutina Indians continued, Indians of whom there already exists a magnificent ethnographic study which includes: mathematical attainments, principal events in the complete life cycle, social organization, religion, medical knowledge, history, language, art, etc.

Most of the facts were recorded by photographic stills and by movies, both in black and white and in colors. Records of songs, vocabulary and other facts in sound of the greatest importance in the ethnology of Brazil were made phonographically. Among the practical results of immediate application, there is mentioned a "Monografia de Imagens" (Monograph of Pictures), which will be used for teaching purposes.

VIII

Para completar as informações já publicadas nesta Revista a respeito dêstes selvícolas, ofereço aos leitores da *América Indígena* a leitura do tópico do Relatório de 1945, apresentado pelo General Rondon ao Ministro da Agricultura, na parte em que êle judiciosamente comenta o incidente em que se viu envolvido o nosso auxiliar Harald Schultz e aproveita a occorrência para firmar doutrina sôbre a orientação mais conveniente a todos os pesquisadores de assuntos etnográficos e etnológicos junto aos nossos selvícolas.

No meu artigo já publicado, fiz um resumo do relatório parcial (anexo nº 21 a que alude o General Rondon) em que Schultz detalha o incidente com o índio Cupodonepá. No presente artigo, além da transcrição citada, divulgaremos tambem trechos do anexo nº 20, em que o nosso dedicado auxiliar descreve os resultados obtidos no seu importante trabalho de dois anos consecutivos, realizados em pleno sertão de Mato-Grosso, junto à maloca dos Umutina.

Por esta transcrição se terá uma idéia do alcance da obra realizada até agora e me desobrigo do compromisso que tomara de apresentar, aos interessados na matéria, uma síntese dessas pesquisas, o que tambem permitirá avaliar da importância que acarretaria sua conclusão.

Começarei, por tanto, por transcrever os

"Tópicos do relatório de 1945 apresentado pelo Exmo. Snr. General Cândido M. S. Rondon, sobre as atividades do Conselho Nacional de Proteção aos Índios".

O incidente com os Umutina

"Quanto aos trabalhos da 1ª turma da equipe, diretamente superintendidos pelo Sr. Harald Schultz, em 1944 e 1945, sòmente ao presente relatório foi possivel anexar a respectiva exposição (V. anexos nºs 20 e 21), devido ao incidente em que se viu envolvido êste nosso esforçado auxiliar e de que, por verdadeiro milagre, escapou com vida. Fica assim preenchida a lacuna do Relatório de 1944, onde foi citado como anexo nº 20 o do Chefe da Equipe Foto-Cinematográfica, cujo estado de saúde impediu de apresentar o mencionado documento.

"A circunstância indicada explica a razão pela qual figuram aqui, como anexos 20 e 21, êstes documentos.

"De sua leitura verifica-se a importância dos trabalhos realizados junto à maloca em que vivem os remanescentes Umutina, ainda em plena mata virgem e praticando os ritos e costumes dos seus milenários ancestrais; bem como, a descrição do incidente havido com o indio civilizado *Cupodonepá,* que fôra até então ótimo auxiliar de Schultz, pois que, desprezando as comodidades e outras vantagens de que gozara no Pôsto Fraternidade Indígena, de Barra dos Bugres, superintendido pelo S. P. I., resolvera tornar ao convívio da antiga taba, no sertão bravio, como primitivamente o fizera, em antes de se adaptar aos nossos hábitos.

"Lamentamos profundamente a ocorrência, não só por ter quase custado a vida do nosso dedicado auxiliar Sr. Schultz; como pela interrupção forçada que acarretou à marcha das pesquisas etnográficas e etnológicas de que estava encarregado e a que procedia numa segunda incursão anual (1944); mas, ainda, pela perturbação que causam fatos desta natureza à delicada tarefa de apaziguamento a que nos devotamos junto aos nossos Índios.

"Tive ocasião de ler com tôda a atenção, o processo de inquérito a que procedeu o S. P. I., por seus delegados, no próprio local em que se desenrolaram tais episódios; ouvimos e inquerimos pessoalmente ao Sr. Schultz, logo que êle se apresentou a êste Conselho, já salvo, porém, ainda necessitado de novas intervenções e tratamento especializado, que realizou, baixando ao hospital S. Sebastião; o que nos arraigou no espírito a convicção de que não havia pròpriamente culpabilidade duma e doutra parte. Podemos assim afirmar convictamente que a exposição que o Sr. Schultz apresentou (anexo nº 21) representa a expressão da verdade, tanto mais quando nos apraz reconhecer, no nosso pesquizador, apreciaveis qualidades de carater que vedam completamente cualquer hipótese de falseamento dos fatos ali narrados, entre conceitos, não obstante, de alta e humanitária simpatia pelos nossos aborígenes.

"Comentando o desagradavel incidente, devemos proclamar que, além de revelar as dificuldades intrínsecas de missões como a que desempenhou o Sr. Schultz, prova, com o argumento irrefutavel dos fatos, quanto a altivez inata do Índio e a repulsa a quaisquer violências contra a sua liberdade de ação, pode deflagrar num conflito dais mais trágicas consequências, principalmente quando parte do civilizado algum ato impensado ou irrefletido que só pode ser recebido pelo índio como uma humilhação pública! *De outra parte, serve de advertência e ensinamento aos civilizados que, de boa fé e de coração, se empenhem em estabelecer cordiais relações com os nossos ameríndios.*

"No caso particular de que nos ocupamos, há tambem a ponderar o malentendido surgido com o enredo criado pela índia *Atiacá*, mulher de *Cupo*, caraminhola a que tão incautamente dera crédito, por inexperiência e boa fé, o nosso serventuário. Esta foi, sem dúvida a razão pela qual Schultz de espírito prevenido, reclamou àsperamente de *Cupo* a resposta a suas insistentes perguntas e o repreendeu ostensivamente, diminuindo-lhe o prestígo de cabeça de casal, perante a esposa com que, no momento, estava tendo dissensões no lar.

"Tais são as considerações que julguei util aduzir para a serena compreensão do caso ocorrido no desenrolar da atividade do nosso delegado, Sr. Schultz, dentro do habitáculo do pequeno núcleo dos Umutina que se têm mostrado hostis aos hábitos dos civilizados."

Passaremos agora a transcrever os trechos do relatório parcial apresentado pelo nosso esforçado serventuário, Snr. Schultz, a cujas fecundas e enérgicas iniciativas, devemos o não se haver extinto o último reduto de índios *Umutina* que ainda se obstina em viver a mesma vida primitivíssima de seus milenares ancestrais.

Tendo ido ao alto-Paraguai como encarregado de pesquisas etnográficas e etnológicas, viu-se Schultz na contigência de acudir aos índios da maloca e ao pessoal do próprio Pôsto Indígena de Barra dos Bugres, para debelar a epidemia da gripe e coqueluche que, todavia, fez alí muitas vítimas.

Para tanto contou com os esforços do distinto médico Dr. Vinicius Wagner, Delegado Federal de Saúde da 8ª Região Militar, o qual compareceu ao Pôsto e se abalançou a penetrar na mata, para salvar os pobres Umutina de tão pavorosa calamidade, exacerbada por graves consequências de uma grande sêca que extinguiu tôdas as plantações das roças indígenas e ocasionou incêndios na floresta ressequida e nos campos.

Passada, porém, a borrasca, pode Harald Schultz apresentar os

resultados que se seguem, no desempenho da comissão que emboa hora lhe fôra confiada.

Assim se expressa êle no seu relatório

"III. Trabalhos executados e resultados obtidos".

Índios Umutina

"Depois de vencidas as numerosas dificuldades de ordem técnica e as surgidas com a epidemia dos selvícolas, a sêca assoladora e a intensiva e extensa queimada de tôdas as matas e campos, e sobretudo a fome consequente que assoberbava aquela gente primitiva; puderam ser afinal iniciados definitivamente os trabalhos, que ficaram parcialmente paralisados durante as primeiras semanas de sua estadia na selva, pelos motivos já expostos.

"Tendo conquistado a confiança absoluta e amizade dos índios, foi possivel amealhar documentos autênticos da vida primitiva da tribo Umutina, fixados em centenas de fotografias, filmes cinematográficos, discos fonográficos e observações fundamentais para estudos etnológicos.

"*Resultados técnicos*:

1. *Fotografias*:
   a) mais de 950 negativos fotográficos, em processo preto e branco, da vida econômica, social e cultural de tribo.
   b) mais de 100 fotografias em côres naturais, pelo processo *Kodachrôme*, para conferências ilustradas, sôbre os mesmos assuntos.
2. *Cinematografia*:
   c) acima de 200 metros de filme de 16 mm., em côres naturais, pelo processo *Kodachrôme*, da festa obituária dos Umutina.
   d) 1.200 metros de filme cinematográfico, bitola "standard" de 35 mm., processo preto e branco, com aspectos da vida dos Umutina.
3. *Gravação sonora*:
   e) 11 discos fonográficos, com vocabulário, lendas e canções-invocação dos índios Umutina.

"*Resultado das pesquisas*:

"Foram obtidos dados científicos, baseados nas instruções e treinamento recebidos do eminente etnólogo sr. Curt Nimuendajú e que como os distintos e cultos chefes facilmente poderão verificar, mediante um rápido exame, proporcionam elementos básicos para a elaboração de uma pequena monografia sôbre a tribo Umutina, além de outras finalidades que são sugeridas no item "do aproveitamento", neste relatório.

"Chama, porém, a atenção de que seus trabalhos científicos não puderam ser concluidos como pretendia, em virtude da interrupção ocorrida quando haviam chegado ao apogeu, sustados, a contragosto. pela agressão que sofreu do seu principal auxiliar e intérprete.

"As observações etnológicas feitas, consistem aproximadamente no seguinte:

1. Estudo e documentação da cultura material e da obtenção da coleção quase completa de todos os artefatos dos Umutina. A habitação atual e primitiva etc.

2. *Vida social*: O indivíduo. O homem e a mulher Umutina. O parto e o recem-nascido, higiene e assistência; perfuração do lóbulo auricular; perfuração do lábio inferior aos 8 anos; puberdade do rapaz e da menina; o noivado e o casamento; a vida familiar; velhice, morte e funerais.

3. *As leis sociais da tribo*: Divisão em clans e ordem das famílias. A monogamia. A propriedade das crianças: leis de casamento em graus de parentesco etc.

4. *Religião*: Animismo. Culto dos antepassados. Crença em demônios máus e espíritos. Descrição minuciosa da festa obituária, documentada inteiramente com fotografias. Lendas e mitos.

5. *Medicina*: Fetichismo e medicina. A influência dos espíritos sôbre os doentes (almas animais). Medicina empírica da flora sertaneja

"Os trabalhos de pesquisa da medicina indígena tinham sido iniciados apenas e, portanto, não puderam ser concluidos. Foram trazidas amostras de várias plantas e raizes medicinais, cujo valor terapêutico é, entretanto, indiscutivel.

6. *História da tribo*: Obtiveram-se as informações sôbre as moradias antigas e as migrações havidas da tribo suas causas e finalidades. Descrições dos métodos de guerra contra outras tribos e contra os civilizados invasores.

7. *Linguística*: Conseguiu obter um vocabulário de mais de 800 palavras. Entre estas, distinguem-se as palavras básicas ou mais importantes. Ao fim de sua estada, dedicava-se à obtenção de verbos e sua conjugação; à formação de frases e à tradução de textos de lendas e canções, tambem gravadas em discos fonográficos, trabalho que tambem não poude terminar, obtendo todavia alguns resultados positivos.

8. *Artefatos indígenas*: Os artefatos trazidos representam a coleção quase completa de tôda a arte manual dos Umutina. São de feitio primitivo e não traduzem nenhum sentimento artístico. A cerâmica é grosseira e sem ornamentos, lembrando formas antiquíssimas da humanidade. (No relatório estavam descritos 58 artefatos).

"*Do aproveitamento:*

"1. *O filme cinematográfico* contem cenas, que reproduzem documentos autênticos da vida primitiva dos índios Umutina, tratando-se portanto de um filme de fundo etnológico; e, embora a sua feição técnica, foi artísticamente preparado para ser exhibido ao público em geral.

Sugere o autor dêstes apontamentos que se façam, futuramente, cópias em bitola reduzida de 16 mm., para divulgação instrutiva, em institutos científicos e de ensino e museus nacionais e estrangeiros. As cópias de bitola reduzida, poderão ser ajuntadas cópias do filme tirado em côres naturais, representando cenas da interessantíssima festa obituária. Desta forma a Equipe Etnográfica da S. E. dêste S. P. I. contará com o *primeiro e nítido documento cinematográfico,* que apresenta em forma condensada a vida primitiva de uma de nossas tribos indígenas.

"*Conteudo do filme de bitola "standard" de 35 mm., sonoro e falado:*

"Tipos de homens, mulheres e crianças.

"Construção de rancho, até a sua cobertura com palha.

"Araras religiosas, que representam as almas de antepassados Umutina.

"Trabalhos manuais do homem e da mulher, fiação com palha de tucum, preparo de couros rituais, fabricação de espadas e flechas.

"Pesca com arco e flecha.

"Em busca de mel silvestre; derrubada de árvore para obtê-lo.

"Cenas de uma pesca com o cipó-timbó, pelo envenenamento dágua.

"Mudança de morada e queima do rancho abandonado.

"Obito de uma criança e seus rituais.

"Lavoura–plantação de milho.

"Pintura do corpo com genipapo e preparo da tinta.

"Os Índios ornamentam-se para a festa obituária.

"A primeira dança da festa –*Mixinosê.*

"Preparo do grande terreiro para a festa.

"Construção do rancho, no estilo primitivo dos ranchos Umutina, para receber os espíritos e dançarinos da festa obituária.

"Segunda dança –*Manixuáré*– da festa mortuária.

"2. *As fotografias coloridas,* em número superior a cem, já foram multiplicadas nos Estados-Unidos. Completando-as com algumas outras do tipo: preto e branco, poder-se-ia compilar uma "monografia de imagens" da tribo Umutina, destinada a fins didáticos.

"Uma tal "*monografia*", composta de dispositivos para projeções

luminosas, acompanhados das indispensaveis explicações, baseadas nos estudos etnográficos realizados junto à tribo Umutina, parece representar uma inovação no terreno do ensino de etnografia.

"Em conformidade com a finalidade —se para ensino em Universidades e Museus ou para exibição em escolas secundárias e primárias— as bases científicas, que acompanham as imagens, poderão ser transformadas pelos respectivos professores ou desde logo fornecidas em conformidade com a sua aplicação.

"A "Monografia de Imagens" consistiria em cêrca de 120 a 150 fotografias ou dispositivos, representando tôda a cultura —material e não material da tribo— levando destarte ao aluno a imagen direta, o contato mais íntimo da matéria a estudar, despertando, como acredita, com mais intensidade, o interesse pelo estudo do nosso selvícola.

"3. *Os discos fonográficos*, conseguidos com sérias dificuldades, de ordem técnica e psicológica, representam um documento auditivo, em primeiro lugar, da arte de canto *muito rudimentar* dos índios Umutina. Em alguns casos foi possivel obter-se a tradução, sem a qual todo e qualquer disco fonográfico dos nossos selvícolas, pela opinião do abaixo assinado, não passa de um documento simples e sem grande valor quanto a manifestações acústicas dos nossos índios. Os discos de vocabulário e os que são acompanhados pelas respectivas traduções, representam realmente um documento valioso e raro, complementar para os estudos etnológicos e poderiam, regravados, ilustrar a "Monografia de Imagens", para fins didáticos.

"4. *As pesquisas etnológicas*, cuja elaboração tem sido iniciada, poderão ser compiladas em forma de uma pequena monografia, ricamente ilustrada com a grande coleção de fotografias trazidas e que constituem documentação quase completa, e talvez única, da vida dos índios Umutina.

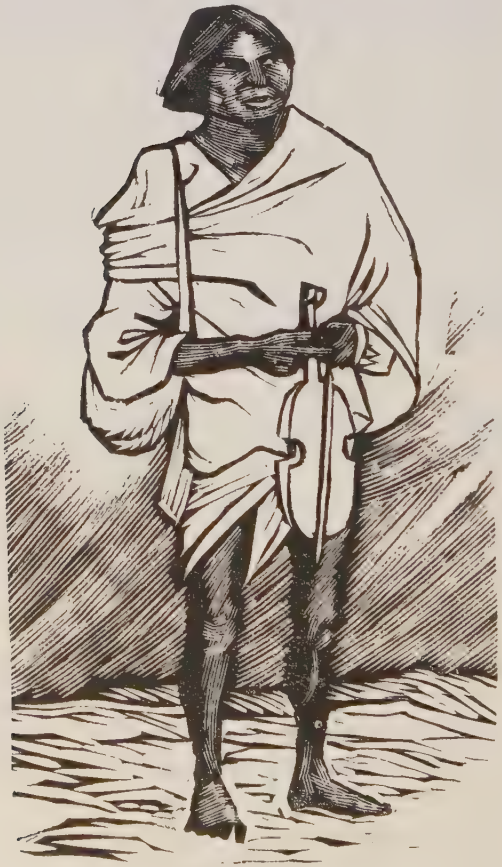
"Uma vez fotografados todos os artefatos trazidos do sertão, o material ilustrativo aproveitavel será tão rico, como parece não existir em nenhum outro documento impresso sôbre os nossos selvícolas.

"Finalizando, aproveita a oportunidade para deixar documentada sua profunda gratidão a todos os distintos chefes, pelo apôio e pelo estímulo que lhe proporcionaram, sem os quais não poderia ter realizado êste seu primeiro e modesto trabalho documentário e científico da tribo Umutina.

"Tambem agradece aos seus bons e leais companheiros de trabalho, pela fiel cooperação e manifestações de simpatia e coleguismo com que sempre o distinguiram.

"Deixa mais expresso o seu desejo de poder continuar a merecer a

confiança dos dd. dirigentes do S. P. I. e do C. N. P. I., afim de prosseguir nos trabalhos a que se dedicou, com sincero entusiasmo, concorrendo assim com o seu contingente insignificante mas sincero, em benefício da proteção aos nossos irmãos selvícolas, cujo destino, dentro de nossa Pátria, lhe desperta grande compaixão, pela profunda e leal amizade que lhes dedica e pelo conceito que o leva a equiparar-se aos mesmos, no sentido humano, pois que com êles compartilhou, durante meses, de suas dôres e de suas alegrias.—Rio de Janeiro, 15 de novembro de 1945. (a) *Harald Schultz.*"



NOTAS BIBLIOGRAFICAS

FILOSOFIA DE LA EDUCACION BOLIVIANA, por *Vicente Donoso Torres*. Editorial Atlántida, Buenos Aires. 1946.—206 pp.

El destacado educador boliviano V. Donoso Torres, que ocupó hasta 1944 el cargo de Presidente del Consejo Nacional de Educación, ha reunido en esta obra una serie de artículos que publicó en el periódico "La Razón" de La Paz, bajo el título general de "¿Falta una Filosofía en La Educación Boliviana?". De los XXX capítulos de dicho volumen los 23 primeros son fruto de la recopilación a que se hace referencia, pero los 7 últimos son inéditos.

En el Prólogo nos dice Constancio C. Vigil: "La educación del indio se halla expuesta en este libro, no sólo desde el punto de vista de las nuevas corrientes de las ciencias pedagógicas, sino desde las más completas y razonadas perspectivas de la justicia social. Incorporar al indio a la vida económica y espiritual querría decir alcanzar la verdadera integración nacional, uniforme, armónica y definitiva". "Liberar la educación de la influencia política y colocarla en un plano de consciente y fecunda autonomía, es otra de las preocupaciones salientes del prestigioso autor, que combatió por ella durante muchos años, hasta consagrarla, en consorcio con otros grandes mentores de la juventud boliviana, como Daniel Sánchez Bustamante".

Y en su Nota Preliminar el propio autor explica la finalidad que con esa obra persigue: "En Bolivia, más que en otras partes del globo, han desaparecido los problemas de conciencia, y toda la preocupación de sus gentes es vivir para gozar, vivir egoístamente, siguiendo el ritmo acelerado del progreso material, con olvido de los deberes elementales del hogar, la familia, la Patria, América y de la Humanidad". "Frente a esta situación desesperante, he creído de mi deber de maestro contribuir al esclarecimiento de los problemas de conciencia, abordando el tema de la Filosofía aplicada a la educación boliviana. Y como la educación, al dirigir las fuerzas físicas, productivas y morales del sér humano hacia la adquisición y creación de la cultura, va formando en realidad la conciencia individual para la comprensión de su destino en la vida, que es, ante todo y sobre todo, de predominio espiritual, urge interpretar ese destino a la luz de la Filosofía, volviendo al principio socrático del *nosce te ipsum*, por cuyo abandono, el mundo camina desorbitado, buscando únicamente las dichas externas de la comodidad y del placer, aprovechando los descubrimientos de la ciencia, inclusive para mejorar las especies de plantas y animales que le sirven a maravilla en la satisfacción de los apetitos de su egoísmo, menos para elevar y dignificar su propia especie".

El capítulo que más nos interesa desde el punto de vista indigenista es el XXVIII, titulado "Extensión de los beneficios de la civilización

a la vida del indio". Para Donoso Torres se trata de un punto vital ya que afecta al 56.8% de la población boliviana (30% de mestizos, 13% blancos y 0.2% de negros). Después de examinar distintas opiniones acerca del Indio nos expresa su propio criterio: "Los españoles del coloniaje pasaron su tiempo en discutir sobre la existencia o inexistencia del alma del indio. Nosotros estamos desperdiciando el nuestro con artículos y discursos sobre su capacidad o incapacidad para incorporarlo a la civilización. Esta misma fórmula de incorporar el indio a la civilización es falsa hasta cierto punto, porque implica la idea de desindianizar, de terminar con las culturas autóctonas, con sus dialectos, sus sentimientos, sus artes, sus costumbres y tradiciones, cosas profundamente arraigadas en el alma del indio. "No se debe hablar de la incapacidad del indio para la asimilación de nuestra cultura, porque sería aceptar su inferioridad racial. Y la ciencia antropológica nos enseña que no hay razas superiores ni inferiores, que su estado de civilización y cultura depende del momento histórico de su evolución, de las influencias favorables o retardatarias del ambiente físico y, sobre todo, la educación es la gran fuerza que sirve para elevar el nivel cultural de los hombres y de los pueblos".

Considera que mantener al indio en el estado de atraso y abandono actual, además de injusto, inhumano y antieconómico es una ofensa a la cultura, no sólo de Bolivia sino de América entera. Y termina con un concreto programa básico de política indigenista que no resistimos al deseo de reproducir por considerarlo sumamente interesante como fruto de una larga experiencia y no de la improvisación literaria:

"A. *Política económico-social.*

1). Reconocimiento oficial del Instituto Indigenista Interamericano con asiento en México, de acuerdo a las conclusiones del Congreso de Pátzcuaro, y fundación del Instituto Indigenista de Bolivia.

2). Adopción de una ley agraria que consulte las características y necesidades de las distintas regiones del país.

3). Reglamentación del trabajo del campesino.

4). Repartición de las tierras baldías y parcelación de las tierras extensas, desocupadas y sin trabajo, comenzando por las más próximas a los centros superpoblados: *a)* para la autocolonización con los propios habitantes del país como indicaba el Maestro del Libertador; *b)* para la colonización con inmigrantes agricultores.

5). Construcción de caminos, obras de regadío y saneamiento de las zonas insalubres.

6). Detención de las corrientes de migración de las masas indígenas hacia los países vecinos, las ciudades y las haciendas de tipo feudal.

7). Fijación geográfica de las tribus y poblaciones nómadas y seminómadas, y planeamiento de vías de colonización entre dichos pueblos y los mercados.

8). Mantenimiento de las comunidades indígenas como base de la organización social campesina y transformación racional de las mismas mediante cooperativas y sindicatos que den consistencia a la política social.

9). Concentración de los habitantes en poblados orgánicos para la fácil obtención de servicios higiénicos, sanitarios, camineros, industriales y culturales.

10). Fomento de la movilidad social tanto en el sentido vertical de estratificación o ascensión de los estratos inferiores a los superiores, como en el horizontal de distribución según las aptitudes de los individuos y las necesidades de la división del trabajo social.

B. *Política cultural.*

1). Alfabetización del indio en su propio idioma y luego castellanización, por medio de escuelas unitarias y ambulantes y de misiones alfabetizadoras.

2). Capacitación del indio para la producción agropecuaria, mediante la acción de los núcleos de educación campesina y la creación de granjas agrícolas y estaciones experimentales.

3). Mejoramiento de los medios de vida: alimentación, vestido y vivienda, y tecnificación de los métodos de trabajo del indio sin destruir su cultura. (Supresión del uso de la coca y del alcohol, extensión del empleo del agua y del jabón y transformación de los ranchos en casitas higiénicas y confortables).

4). Tecnificación e industrialización de las artes vernaculares: tejidos, sombreros, cestería, cerámica, escultura y orfebrería.

5). Fomento y superación del folklore musical y coreográfico.

6). Elevación de la cultura del indio en general mediante la acción social de la escuela y la organización de misiones o brigadas culturales, como la que sostenía el Consejo Nacional.

7). *Fin último:* incorporación del pueblo indígena a la vida democrática de la nación, evitando toda idea separatista de razas y castas".

El libro de Donoso Torres es pues, no sólo de positivo valor para educadores y sociólogos sino muy especialmente para los indigenistas bolivianos e incluso continentales, ya que las Bases propuestas por el autor indudablemente pueden ser de aplicación en muchos de los grupos autóctonos de Hispano-América.

Juan Comas

TRINIDAD VILLAGE, by *Melville J.* and *Frances S. Herskovits.* Alfred A. Knopf, New York. 1947.—viii + 352 + xxv pp.

Toco es una pequeña villa situada en el extremo noreste de la isla de Trinidad, una de las Antillas; colocada en la unión del mar Caribe y del Océano Atlántico da frente a la célebre isla de Tabaco, escena de las aventuras fabulosas de Robinson Crusoe. Su población está constituída casi enteramente por Negros que fueron conducidos como esclavos para el trabajo de las plantaciones. Este pequeño lugar fué escogido por el Doctor y la Doctora Herskovits para realizar una serie de observaciones sociológicas que, recopiladas en forma de libro, forman el contenido de la obra que se comenta en estos renglones.

Para los estudiosos de los problemas afroamericanos el nombre de Herskovits es ampliamente conocido. Melville J. Herskovits, desde la publicación en dos tomos de su trabajo sobre el Dahomey, quedó catalogado como uno de los más notables investigadores en el mundo científico de la Antropología. Sus trabajos anteriores, y los posteriores que aparecieron unas veces con su sola firma y otras acompañada con la de su esposa Frances, sólo vinieron a consolidar un prestigio bien ganado. El público lector de habla española, sin embargo, ignora las aportaciones que a la Ciencia del Hombre han hecho estos dos eminentes antropólogos norteamericanos, ya que ninguna de sus obras ha sido hasta el momento vertida al castellano.

Al describir las formas de cultura presentes en la pequeña villa de Toco, los autores no se limitan a realizar la pintura detallada de un paisaje tropical, sino que paso a paso van adentrándose en los orígenes de estas formas culturales y descubriendo cuáles fueron las etapas que hubieron de sufrir para llegar hasta su estado actual.

El choque de las culturas negras y occidental no dió por resultado la total desaparición de los modos de vida de los africanos, compelidos a modificar sus hábitos, sus costumbres e instituciones; en la mayoría de los casos los negros conservaron los elementos más íntimos como característica distintiva. Este hecho hace en ocasiones sumamente difícil descubrir tales elementos para asignarles su debida procedencia. Con la perspicacia que da el profundo conocimiento de la materia los autores han podido señalar en la cultura de Toco estos elementos y han puesto en claro el mecanismo psicológico por medio del cual los Negros salvaron la tensión que en ellos produjo la imposición de formas de vida que no eran las suyas tradicionales.

Ejemplos vívidos aparecen en el estudio que los autores hacen de la secta de los "Shouters" (gritones) que fué el modo como las gentes de Toco reinterpretaron el culto a Shango para que concordara con

los patrones cristianos. Otro caso es el de la institución de las "Keepers" (amasias) que no viene a ser otra cosa sino la reconciliación entre las normas monogámicas europeas y la poliginia africana.

El análisis de la cultura negra en Toco cobra un interés particular para los países americanos de habla española. Problemas semejantes hubieron de confrontar los Negros que fueron empleados como esclavos en las plantaciones coloniales castellanas y mecanismos semejantes de retención y reinterpretación fueron utilizados por ellos para salvar la estructura psicológica que daba significación a su vida. Desintegración y reintegración de una cultura fué fenómeno que tuvo lugar en la pequeña Toco, pero también en una serie numerosa de pequeñas villas del Continente. Por eso es valioso este estudio y será un incentivo para emprender en el campo, con mucho inexplorado, de Indoamérica investigaciones que nos lleven al cabal conocimiento de nuestras formas de vida.

Sólo desentrañando los problemas fundamentales que suscita el contacto de culturas distintas, los modos como se realiza y acelera el préstamo cultural y las circunstancias que modifican este proceso para que la aceptación de lo nuevo sea mayor y la retención de lo viejo menor, podremos finalmente llegar a comprender muchos de nuestros hábitos, costumbres e instituciones que hoy día nos parecen indescifrables, cuando no les asignamos un origen erróneo.

Trinidad Village es una obra que en pocos capítulos trata temas tan interesantes como los siguientes: Diferencias de Clases y Promedios de Vida; Trabajo y el Problema de la Seguridad; Estructura de la Sociedad; Familia en Función; Ritos de Muerte; Papel de la Religión; Los Shouters; Adivinación y Magia; Avenidas de la Auto-expresión; Retenciones y Reinterpretaciones. En los apéndices: Notas sobre el culto a Shango y Documentos oficiales relativos a costumbres de los Negros de Trinidad. Finalmente: Referencia e Indices.

Gonzalo Aguirre Beltrán

LA PATAGONIA EN LA REALIDAD ARGENTINA, por *Aquiles D. Ygobone*. Editorial "El Ateneo", Buenos Aires. 1945.—790 pp.

Para la mayoría de las personas la Patagonia no es sino una región desierta y fría que forma el ángulo austral de América del Sur. Una zona, cuyo nombre se graba desde los bancos escolares, con indelebles caracteres, asociado a la odisea inmortal del inmortal Magallanes, iniciada en Septiembre de 1519. Pero la Patagonia es mucho más: geográficamente es un territorio vasto que por razones de situación da cuerpo no sólo a la Argentina, sino también a Chile. Afecta la forma de su isósceles invertido, cuya base corre a partir de Bahía Blanca,

en el Atlántico, aproximadamente a los 39° S.: Un accidente geográfico que da una idea más clara de este límite puede ser el Río Negro. En Chile lleva más bien el nombre de Territorio de Magallanes y comprende toda la parte oeste de los Andes y a partir del paralelo 52° en el S. La Patagonia Argentina es naturalmente más grande y comprende cuatro terrritorios: Neuquén, Río Negro, Chubut y Santa Cruz. Por lo demás es una zona rica y más explorada que explotada. Sus riquezas forman una mágica presea de la Naturaleza y quizás la más grande promesa que tenga la Argentina para su futuro desarrollo industrial y económico. Dar a conocer esta enorme fuerza latente, lo que es y, especialmente, lo que debe ser para su patria, ha constituído meta y ansia del prestigioso abogado Aquiles D. Ygobone.

Condensar en una breve reseña bibliográfica el contenido casi enciclopédico de un bello libro como el que nos ocupa es poco menos que una ambición asaz desproporcionada. Y en este caso no sólo queremos hablar de la obra, también queremos formar semblanza del autor, porque lo consideramos como el intérprete más autorizado de nuestros días sobre el tema: es casi una vida, joven en años y vieja en experiencia, consagrada a una obra. Y no nos referimos sólo a *La Patagonia en la Realidad Argentina*, sino a la obra completa de estudio, interpretación y publicidad, de la cual aquel libro no es sino su más acabado matiz, que el Dr. Ygobone ha hecho con unción patriótica y con miras a una realización de fines marcadamente prácticos.

Ygobone "comenzó a asomarse con modestia pero con penetración al vasto suelo de aquel sector argentino; fué y vió; sintió de una manera sincera, detenida, profunda; acaso tendió una línea ideal desde aquel punto remoto a los centros motrices de la nación ya organizada y en marcha, con esas palancas poderosas y excluyentes que tiene su mecanismo..., leyó y estudió cuanto se había escrito hasta entonces acerca de todo lo patagónico y se familiarizó con la historia real desde Magallanes hasta nuestros días; pero fué aún más allá; no se satisfizo con familiarizarse en los escenarios de aquellas tierras estudiadas, cantadas, exaltadas e historiadas por unos y otros; buscó también a estos historiadores, a estos estudiosos, a estos hombres de ciencia, a estos poetas e intimó con ellos; los buceó y en posesión de todo este material inmenso se puso a trabajar sin descanso". Así nos retrata Espigares Moreno,[1] al autor y su pasión por el Austro Argentino, pasión que se ha desbordado ya en el tiempo, vertiéndose en libros, ensayos, conferencias, artículos y notas; andanzas sin fin, ya en la litera-

[1] José María Espigares Moreno.—*Ygobone, intérprete del Mundo Patagónico* en "Allpa", Año II, n° 4, 1946, p. 9.

tura, ya entre los bastidores mismos del drama patagónico, bastidores de un escenario espléndido pero hostil aún.

El Dr. Ygobone fué fundador y es presidente de la Asociación Amigos de la Patagonia y a él se debe en gran parte la Primera Exposición de la Patagonia, llevada a cabo en la Sociedad Rural Argentina de Palermo y que logró atraer la atención hacia las enormes posibilidades que ofrecen aquellos territorios a menudo olvidados. Y en el Instituto Popular de "La Prensa" divulgó, con grande éxito, su disertación sobre "El Deber Argentino ante la Patagonia" que tanta resonancia tuvo en el medio intelectual y periodístico. Su obra ha trascendido al Continente.

Dos libros han seguido al que da motivo a esta nota: *La Epopeya Patagónica y Misiones Patagónicas,* ambos aparecidos en 1946. Pero estos trabajos se ocupan más bién de temas específicos, se ocupan del pasado. Son la descripción brillante de la conquista material y ruda, de la lucha feroz entre el Hombre y la Naturaleza, el primero; y la conquista callada, espiritual y no menos constructiva que ha hecho el religioso... el padre salesiano, el segundo. Pero *La Patagonia en la Realidad Argentina* (1945) es más notable, diríamos, por su orientación práctica, por su descripción de hoy y por sus proyecciones para el mañana... para un mañana inmediato. En la Introducción de este "tratado" declara el autor: "Y en medio de la displicente molicie ciudadana, por sobre el reverbero de su lujo ostentoso, esas voces (las de los habitantes patagónicos, las de sus Indios) han encontrado eco en muchos corazones y han dejado huella en algunos espíritus, poco pagados de banales apariencias. Quiero contarme entre ellos y me basta con ese título de argentino consciente de su deber, para recoger ese clamor de los hombres sencillos y fuertes, hechos a la ruda faena que impone el medio, de limpia ejecutoria y recia voluntad".

El libro consta de nueve grandes capítulos, fuera de uno preliminar dedicado al panorama histórico. Así, en una forma sistemática y detallada, se tratan los siguientes temas y subtemas: *Problemas sociales de la Patagonia:* condiciones de vida y de trabajo, educación, sanidad y asistencia, indigenismo y capital humano; La *Patagonia en la economía nacional:* riqueza pecuaria, pesca y piscicultura, agricultura, el problema forestal y el de la minería; *Posibilidades Industriales en el Sur:* industria, evolución del comercio, intercambio económico y comunicaciones; *Los territorios en la vida política y administrativa de la Nación:* derechos políticos, representación parlamentaria, gobierno de territorios, provincialización de los mismos, Ministerio de Territorios Nacionales; *Otros problemas institucionales y de fomento:* Seguridad Pública, las cárceles, la defensa nacional, la Patagonia y su atracción turística y Museo Nacional de la Patagonia; *Plani-*

ficación General de la Patagonia y *Consejo Económico de la Patagonia.* Estos dos últimos capítulos constituyen una valiosa sugerencia a las autoridades de lo que la Patagonia debe ser. Tales sugerencias, tales planes, no son el producto de un deseo ilusorio, sino la armonización de muchas experiencias: es un planteamiento del futuro austral.

Como se ve por esta síntesis, son tantos y tan variados los temas sobre los cuales se habla, se aducen hechos, documentos, leyes, acuerdos y planes, que el libro se convierte en una obra general, vasta e indispensable para "ver" a fondo la Patagonia y sus problemas, que de uno u otro modo afectan no sólo a la Argentina, y por similitud a Chile, sino a la América toda. Es, en cierto modo, una obra de antropología práctica que no debe faltar en la biblioteca de todo americanista. Y así ha constituído un éxito, no sólo intelectual, especialmente de información, sino de librería, de lectores profanos que desean conocer ese "escenario grandioso donde ha asentarse la Argentina del porvenir".

Lauro José Zavala